مباحث فقہیہ
اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر تحقیقی بحثیں
تصنیف
قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

مباحث فقهیۃ

اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر اہم معاصر تحقیقی بحثیں

تصنیف

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

نام کتاب : مباحث فقہیہ

تصنیف : قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

صفحات : ۴۶۹

سن طباعت : فروری ۲۰۰۲ء

کمپوزنگ : محمد خالد اعظمی

طابع : بھارت آفسیٹ، دہلی-۶

قیمت : ۲۸۰ روپے

ناشر

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

۱۶۱-الف، جوگابائی، پوسٹ بکس نمبر ۹۷۴۶

جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

فون و فیکس : ۶۸۳۱۷۷۹

•

ملنے کا پتہ

قاضی پبلیشرز و ڈسٹری بیوٹرز

فہرس

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱	پیش لفظ	۷
۲	تعارف	۹
	باب اول	
۳	**اصول فقہ :**	
	کتاب ہدایت کا پہلا صفحہ	۲۷
	علم اصول فقہ کی نشو ونما	۳۳
	مصادر شرع اسلامی	۵۱
	کتاب اللہ	۵۲
	سنت رسول اللہ	۵۳
	اجماع	۵۹
	قیاس	،،
۴	ضمنی ادلہ	۵۹
	استحسان	۶۰
	استصلاح	۷۰

اصحاب	۷۸
قول صحابی	"
سد ذرائع	۸۰
اجتہاد	۸۵
شرعی رخصتیں اوران کا حکم	۱۰۵

باب دوم

۵ اوقاف وعبادات:

مساجد کے اوپر نیچے مکانوں اور دوکانوں کی تعمیر کا مسئلہ	۱۴۵
وقف فقہ اسلامی میں	۱۶۲
ویران قبرستان اور اوقاف کے احکام	۱۷۱
نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور موجودہ عرف وحالات	۱۷۷

باب سوم:

۶ عائلی زندگی کے شرعی قوانین

اسلام کا قانون نفقہ	۱۹۹
نفقہ مطلقہ کا مسئلہ قرآن وحدیث کی روشنی میں	۲۵۳
اسلام میں عورتوں کے حقوق	۲۶۷
ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ	۲۷۷

باب چہارم

۷ اسلامی عدالتی نظام:

اسلامی زندگی اور نظام شرعی کا قیام	۲۸۹
قضا اور اس کی شرعی بنیاد	۳۰۲
قضا علی الغائب	۳۱۲
تحکیم (ثالثی) کے اصول	۳۲۸
ازدواجی الجھنوں کا قرآنی حل	۳۴۳

باب پنجم

۸ طبی مباحث:

ضبط تولید فقہ اسلامی کی روشنی میں	۳۵۹
دماغی موت وحیات کا مسئلہ	۳۶۹
یوتھنیزیا (قتل بدافع شفقت)	۳۷۷

باب ششم

۹ معاشی مسائل:

بیع الوفاء	۴۰۵
بیع حقوق۔تعارف اور چند سوالات	۴۳۰
قرض دینے والے چند مالیاتی ادارے۔غور وفکر کے پہلو	۴۳۸
بینک ڈپازٹ کی شرعی حیثیت	۴۴۵
سرکاری سودی قرضے	۴۵۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لفظ چند

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور فقہ اکیڈمی کے کارکنوں نے جس طرح بے حد محنت کے ساتھ ایک ایک پرزہ اکٹھا کر کے ایک پورے مکان کی تعمیر کر ڈالی، اس کے لئے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔

ابھی میرے سامنے ان کی بھیجی ہوئی کتاب کا مسودہ ہے، جس میں میری پرانی تحریروں: اصول فقہ سے متعلق، اوقاف وعبادات سے متعلق، عائلی زندگی کے شرعی قوانین، اسلام کے عدالتی نظام، طبی مباحث، معاشی مسائل اس طرح کے مقالات اور دیگر مباحث کو جمع کر دیا گیا ہے، جو انشاء اللہ مفید ہوگا، یہ مقالات ومباحث پرانے ہیں، بعض دفعہ کسی شخص کی فکر بھی بدلتی ہے، بس جیسا کچھ ہے وہ قارئین کے سامنے پیش ہے اس میں اگر کسی صاحب کو کوئی اشکال نظر آئے تو بلا تکلف اکیڈمی کو لکھیں، انشاء اللہ اس اشکال پر سنجیدگی سے غور کیا جائے گا۔

یہ چند سطریں اپنی انتہائی شدید بیماری کی حالت میں میں نے لکھ دی ہیں، اور باقی کام ہم نے اپنے عزیزوں اور دوستوں کے ذمہ رکھ دیا ہے، مجھے اطمینان ہے کہ میرے غائبانے میں بھی یہ لوگ انشاء اللہ اس کام کو جاری رکھیں گے۔

اللہ تعالی ان سب لوگوں کو جزائے خیر دے جنھوں نے اس کار خیر میں حصہ لیا ہے۔

وآخر دعونا أن الحمد للہ رب العالمین

مجاہد الاسلام قاسمی

۶ر فروری ۲۰۰۲ء مطابق ۲۲ر ذیقعدہ ۱۴۲۲ھ

مقیم، ذاکر باغ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

تعارف

متوسط قد وقامت، جسم کیم وشحیم، سانولا چہرہ اوراس پر معصومیت کا نکھار، داڑھی کے صرف چند بال، پیشانی کسی قدر چھوٹی، آنکھوں سے بلا کی ذہانت آشکار، سر کے بال باوجود سن رسیدہ ہونے کے سیاہ اور کسی قدر گھنے، لباس فقیرانہ، رہن سہن درویشانہ، جسم بیماری میں گھلا ہوا، اور دل ودماغ امت کے درد میں حق گوئی میں شمشیر آبدار، اور دوستوں کے لئے حریر ودیباج کی طرح نرم وبردبار، گفتگو میں شبنم کی ٹھنڈک اور قند ونبات کی مٹھاس، اور تقریر وخطاب میں دلوں کو رلانے اور آنکھوں کو نم کرنے والا سوز وگداز، ہر مجلس میں میر مجلس اور ہر محفل میں زیب محفل، سیاست کی رزم ہو یا شعر وسخن کی بزم، علم وتحقیق کی خشک بحث ہو یا تذکیر وموعظت کا موضوع، علماء ذی وقار کی انجمن ہو یا دانشوران کج خیال کا جمگھٹا، ہر میکدہ میں اس طرح نظر آنے والے کہ گویا ساقی ہو نہ کہ میکش، اور رہبر ہو نہ کہ راہی، امت پر کہیں کوئی آفت آئے اور سینہ اس کی کسک سے معمور، پھر دنیا میں کہیں کسی مسلمان پر پڑے چوٹ اس کی آپ کے سینہ پر محسوس، جوہر شناس، اور صلاحیتوں کے قدرداں، تعصب، تنگ نظری اور مسلکی گروہ بندی سے ماورا، رزم حق وباطل میں شمشیر اور حلقۂ یاراں میں ابریشم کی طرح نرم، ان شمائل و خصائل کو اپنے ذہن میں ترتیب دیں اور شخصیت، فکر ونظر اور کردار وعمل کی جو تصویر ذہن میں ابھرے اس پر لکھ دیں "مجاهد الاسلام قاسمی"۔

ملت اسلامیہ ہند کے سب سے باوقار اور متفق علیہ پلیٹ فارم آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر عالی قدر، آل انڈیا ملی کونسل کے بانی اور ذمہ دار اعلی، اسلامک فقہ اکیڈمی کے بانی وموسس اور سکریٹری جنرل، مجمع الفقہ الاسلامی جدہ میں ہندوستان کے واحد رکن، رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کے ممبر، امارت شرعیہ بہار واڑیسہ، جھارکھنڈ کے قاضی القضاۃ، الامین ایجوکیشنل ٹرسٹ بنگلور کی جانب سے کمیونٹی لیڈرشپ ایوارڈ پانے والے، اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کی جانب سے شاہ ولی اللہ ایوارڈ کے حامل، ''افمی'' یعنی امریکن فیڈریشن آف مسلمس کی طرف سے سید ابوالحسن علی ندوی ایوارڈ یافتہ، ''میسی'' یعنی مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤتھ انڈیا کی جانب سے بہترین اسلامی شخصیت ایوارڈ حاصل کرنے والے، احکام شریعت اسلامی کی تطبیق کے لئے قائم حکومت کویت کی اعلی مشاورتی کمیٹی کی طرف سے فقہی ایوارڈ یافتہ، سعودی عرب، کویت، مصر، عرب امارات، جنوبی افریقہ، امریکہ، برطانیہ، ایران، پاکستان، بنگلہ دیش،

بخارا، سمرقند و بروناتی اور مختلف بیرونی ممالک کے دعوتی و علمی اسفار سے سرفراز، عہدے اور مناصب کی آپ سے زینت ہے، نہ کہ آپ کی عہدوں سے۔

پیدائش عیسوی سے ۱۹۳۶ء، وطن ہندوستان کی معروف مردم خیز اور علم و عمل سے عطر بیز سرزمین بہار کے ضلع دربھنگہ قصبہ جالہ، جو کہا جاتا ہے کہ خلجیوں کے عہد سے ہی اسلام کی آمد سے سرخرو ہوا، مسلم دور حکومت میں بھی عہدۂ قضا، اس خاندان کی شناخت رہا ہے، اور اسی نسبت سے جس محلہ میں آپ کا مکان ہے، وہ قاضی محلہ کہلاتا ہے، والد ماجد حضرت مولانا عبدالاحد صاحب شیخ الہند کے ممتاز تلامذہ میں ہیں، دارالعلوم دیوبند سے امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کی، بہار ہی میں مدتوں حدیث کی اعلیٰ کتابوں کا درس دیا، تدریس کے علاوہ تقریر و مناظرہ میں بھی اپنے عہد کے ممتاز لوگوں میں تھے، حضرت شیخ الہند اور شیخ الہند کے بعد حضرت مولانا محمد علی مونگیری سے اصلاحی تعلق رہا، عرصہ تک امارت شرعیہ کے رکن رکین رہے، والد مرحوم کا رشتہ حضرت حاجی منور علی صاحب خلیفہ اجل حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی بانی مدرسہ امدادیہ سے تھا اور حضرت حاجی صاحب سے قرابت بھی تھی ۔ والدہ مولوی محمد جمیل صاحب ساکن محلہ جالہ کی صاحبزادی تھیں، ان کی والدہ بی بی نجوم فاطمہ سید عبدالفتاح صاحب نستہ کی صاحبزادی تھیں، جو اپنے وقت کے معروف صاحب معرفت بزرگوں میں سے تھے۔

ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی عربی کی متوسطات کی تعلیم مدرسہ محمود العلوم دملہ، مدرسہ امدادیہ دربھنگہ اور دارالعلوم مئو ناتھ بھنجن میں حاصل کی، ۱۹۵۱ء۔ ۱۹۵۵ء میں دارالعلوم دیوبند میں آپ کو استاذ الاساتذہ علامہ بلیاوی، حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا فخر الحسن مرادآبادی، حضرت مولانا محمد حسین بہاری، حضرت مولانا اعزاز علی صاحب اور دیگر اکابر علماء اور نادرہ روزگار اساتذہ سے استفادہ کا شرف حاصل ہوا، اور مراسلت نیز مضامین پر اصلاح کے ذریعہ گاہے گاہے سید المظم حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی سے بھی آپ نے استفادہ فرمایا۔

دیوبند سے فراغت کے بعد حضرت مولانا حسین احمد مدنی کے ایماء پر جامعہ رحمانی مونگیر تشریف لے گئے، ۱۹۵۵ء تا ۱۹۶۲ء جامعہ رحمانی مونگیر میں عربی کی ابتدائی کتابوں سے لے کر منتہی کتابوں تک کا درس دیا، پھر چند سال کے وقفہ کے بعد ۱۹۶۹ء میں امیر شریعت حضرت مولانا منت اللہ رحمانی کی خواہش پر دوبارہ ایک سال تدریس کی خدمت انجام دی، اور ابوداؤد وغیرہ کے اسباق آپ کے ذمہ رہے، اہم بات یہ ہے کہ جس توجہ سے آپ نے اونچی کتابیں پڑھائیں اسی انہماک و التفات کے ساتھ ابتدائی کتابوں کے درس کا بھی اہتمام کیا، اسی لئے جن شاگردوں نے آپ سے ابتدائی کتابیں پڑھی ہیں ان پر بھی آپ کی تعلیم و تربیت کے نقوش اتنے گہرے ہیں جتنی اونچی کتابیں پڑھنے والوں پر۔

حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمانی کی جوہر شناس نگاہ نے آپ کی خداداد صلاحیت کو بھانپ کر ایک ایسے وقت میں امارت شرعیہ کے شعبہ قضاء اور اس کا انتظام و انصرام آپ کے حوالہ کیا جب امارت شرعیہ کا سارا نظام عملاً معطل ہو گیا تھا، اور عرصہ سے دارالقضاء کسی ایسے صاحب نظر اور فقہ اسلامی کی روح کے شناسا قاضی سے خالی تھا جو اس جلیل القدر عہدہ کی اہمیت کو پورا کرتا، چنانچہ ۱۹۶۱ء مطابق شوال ۱۳۸۱ھ سے اب تک مسلسل آپ بہار و اڑیسہ کے قاضی القضاۃ ہیں اور اب امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ کے نائب امیر شریعت کے ذمہ دارانہ عہدہ پر بھی فائز ہیں۔

آپ کی ملی و قومی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، امارت شرعیہ میں آپ اس وقت آئے جب کام کرنے والوں کو بیٹھنے کے لئے باقاعدہ بوریا بھی میسر نہیں تھا اور امارت کا دائرہ دارالاشاعت اور صوبہ کے کچھ مخصوص علاقوں تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، بیت المال خالی تھا، دارالقضاء کا کام پھلواری شریف تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، اور پورے صوبہ میں صرف ایک دو مقامات پر دارالقضاء قائم تھے، آپ کی کوششوں سے موجودہ امیر شریعت حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب دامت برکاتہم تشریف لائے اور انتظام و انصرام کا شعبہ ان سے متعلق ہوا، قضاء کے نظام کی توسیع اور زیادہ سے زیادہ مقامات پر دارالقضاء کے قیام کے لئے آپ نے شبانہ روز جد و جہد کی، اس اہم اور نازک کام کے لئے افراد کار تیار کئے، امارت شرعیہ کا وفد لے کر گاؤں گاؤں پہنچے، قریہ قریہ کو امارت کی تنظیم سے منسلک کیا، مکاتب قائم کئے، لوگوں کے باہمی نزاعات کا تصفیہ کیا اور مدتوں کی مقدمہ بازیاں چند ساعتوں کی کوشش سے ختم ہوئیں، دورہ کے ذریعہ شہر شہر گاؤں گاؤں پہنچے، آپ کی اس جد و جہد کا یہ فائدہ ہوا کہ ہر عام و خاص کی امارت سے وابستگی بڑھی اور امارت کے تمام شعبوں کو استحکام حاصل ہوا، دارالقضاء میں مقدمات کی آمد بڑھی، دارالافتاء میں سوالات کی کثرت ہوئی، بیت المال کو استحکام حاصل ہوا، مسلمانوں میں آپ اپنی تعلیم کے تئیں کا مزاج پیدا ہوا، اور بہار و اڑیسہ میں امارت کی آواز مسلمانوں کے مسائل کے لئے ایک ایسی نمائندہ آواز بن گئی کہ حکومتیں بھی اسے اہمیت دینے پر مجبور ہوئیں، اور ارباب اقتدار کو بھی ان اداروں کی بارگاہ میں حاضری کے سوا چارہ نہ رہا۔

پھر بہار کے خون آشام ہندو مسلم فسادات نے مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کے ملی و اخلاقی، سیاسی اور قانونی مدد میں امارت شرعیہ نے اہم کردار ادا کیا کہ ہندوستان میں شاید ہی اس کی مثال مل سکے، بھاگلپور کے انسانیت سوز فسادات، بلکہ پولیس ایکشن میں امارت اور اس کے ذمہ داروں نے جس طرح اپنی راحتوں کو تج کر دن رات کام کیا، وہ ملت کے لئے خدمت کا ایک نمونہ ہے، ان تمام کاموں میں حضرت قاضی صاحب کی منصوبہ بندی اور انفرادی صلاحیت، خوش تدبیری اور مسلسل انتھک کوششوں اور عملی کاوشوں کا بڑا حصہ ہے۔

"خدمت خلق" گو امارت شرعیہ کے مقاصد و اہداف میں داخل ہے، لیکن عام طور پر یہ کام مقامی ریلیف تک محدود

تھا، آپ ہی کی تحریک پر مولانا سجاد ہاسپٹل کا پروگرام بنا، آپ نے اس کی منصوبہ بندی کی، اس کے لئے مناسب وسائل کا نظم کیا اور اپنے رفقاء کے تعاون سے اس کام کو عملی جامہ پہنایا، اس طرح امارت شرعیہ سے انسانی بنیادوں پر خدمت خلق کے کام کی ایک نئی روایت قائم ہوئی، اس وقت الحمد للہ بہار جیسی پسماندہ ریاست میں یہ ہسپتال غریب لوگوں کے لئے عصری اور طبی مدد کا ایک بہت بڑا وسیلہ ہے!

امیر شریعت خامس حضرت مولانا عبدالرحمٰنؒ صاحب کا عہد امارت گو مختصر رہا، لیکن خاموشی کے ساتھ ٹھوس اور تعمیری کام کے اعتبار سے یہ امارت کا یادگار عہد ہے، آپ ہی کے عہد میں امارت نے مسلمان نوجوانوں کے لئے ٹیکنیکل تعلیم کی طرف توجہ کی جس کی ابتدا پھلواری شریف میں مولانا منت اللہ رحمانی ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹ کے قیام سے ہوئی، جس نے سیکڑوں بے روزگار نوجوانوں کے لئے روزگار فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اب دربھنگہ، ساٹھی، کٹیہار اور اڑیسہ میں بھی امارت نے اسی نوعیت کے انسٹی ٹیوٹ قائم کئے ہیں اور کئی جگہ پر اس کی کوشش ہو رہی ہے، ٹیکنیکل تعلیم کے اس پورے نظام کے اصل خالق اور منصوبہ ساز اور پھر اس کے لئے مطلوبہ مالی اور افرادی وسائل کی فراہمی اصل میں حضرت قاضی صاحب ہی کی رہین منت ہے، اور شاید ہی کوئی حقیقت پسند اور واقف احوال اس سے انکار کر سکے، فسادات کی ہلاکت خیزیوں اور سیلاب کی تباہ کاریوں کے موقع پر امارت شرعیہ نے جو بیش بہا خدمات انجام دی ہیں، اس کے علاوہ شمالی بہار میں کالا آزار کی بیماری سے نمٹنے کے لئے آپ کی تحریک اور کوششوں سے امارت شرعیہ کے زیر اہتمام جو میڈیکل کیمپ قائم ہوئے خدمت خلق کے نقطۂ نظر سے وہ بھی ایک بہت بڑا کارنامہ ہے، جس سے بے شمار غریبوں اور مفلوک الحال لوگوں کو نفع پہنچا ہے۔

نظام قضاء کی توسیع امیر شریعت رابع کا خاص ہدف تھا اور واقعہ ہے کہ اس عہد میں صوبوں اور بیرون صوبہ قضاء کے نظام کو جو وسعت حاصل ہوئی وہ امارت کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اس تحریک میں جہاں امیر شریعت رابع کی توجہات اور موجودہ امیر شریعت سادس کی انتظامی صلاحیتوں کا حصہ ہے، وہیں حضرت قاضی صاحب اس تحریک کے روح رواں، اس کا دماغ اور اس کی زبان بن کر رہے، امیر شریعت رابع نے امیر منتخب ہونے کے بعد خانقاہ رحمانی مونگیر میں تربیت قضاء کا کیمپ قائم کیا، جس میں پوری ریاست سے مقتدر علماء، اور ارباب افتاء نے شرکت کی، تربیت قضاء کا دوسرا کیمپ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ میں منعقد ہوا، اس میں صوبہ بہار کے علاوہ مختلف صوبوں اور مکاتب فکر کے اہل علم نے شرکت کی، اس تربیتی کیمپ کی منصوبہ بندی اور علمی اعتبار سے مسائل قضاء کی تفہیم اور کار قضاء کی تربیت کا پورا کام آپ ہی کے ذریعہ انجام پایا، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس تربیتی کیمپ نے گہرے اثرات ڈالے اور صوبہ بہار کے علاوہ مختلف شہروں میں دارالقضاء کا نظام عملی طور پر قائم ہوگیا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کے وقتی پروگرام کے ذریعہ مستقل طور پر افراد سازی کا کام انجام نہیں پاسکتا تھا، اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے قضاء و افتاء کی تربیت کے لئے ایک مستقل ادارہ کی تشکیل" المعهد العالی لتدريب القضاء والافتاء " کے نام سے امارت ہی کے زیر انتظام فرمائی جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور اس وقت تربیت قضاء وافتاء کے لئے پورے ملک کا مرجع بنا ہوا ہے، اس کے علاوہ مسلمانوں کے تحفظ ان کی قانونی مدد، دعوت و اصلاح، تحفظ شریعت اور کتنی ہی قومی اور اصلاحی خدمت ہے جسے آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے انجام دیا ہے۔

قانون شریعت کا جو فہم اور عقلی اور منطقی طور پر اسلام کے قانون معاشرت کو سمجھانے کا جو خداداد ملکہ آپ کو حاصل ہے حقیقت یہ ہے کہ آپ کے معاصرین میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس لئے مسلم پرسنل لا بورڈ کی تحریک میں آپ شروع سے سرگرم رول ادا کرتے رہے ہیں، متبنی بل کا قضیہ ۱۹۷۲ء میں کھڑا ہوا اور امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی کی تحریک پر حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مسلم پرسنل لا کے موضوع پر دارالعلوم میں قائدین امت اور علماء و اہل دانش کا پہلا اجلاس طلب کیا تو اس کی تیاری کے لئے بزرگوں کی نظر انتخاب آپ ہی پر پڑی اور آپ نے تقریباً ایک ماہ دارالعلوم میں قیام کر کے مسلم پرسنل لا کے تمام پہلوؤں پر بحث کا خاکہ مرتب کیا اور ان نکات کو متعین کیا جو مسلم پرسنل لا کے مخالفین کا خاص ہدف ہیں، یہیں سے مسلم پرسنل لا کنونشن ممبئی کی تیاری کا آغاز ہوا جس کی مجلس داعیان کے ایک رکن آپ بھی تھے۔

ممبئی میں مسلم پرسنل لا کے مسئلہ پر جو عظیم الشان کنونشن منعقد ہوا، وہ امت کی اجتماعیت کی ایک ایسی مثال تھی کہ خلافت تحریک کے بعد اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس کنونشن کی تیاری اور اس کے لئے فضا کی ہمواری میں آپ نے نمایاں خدمات انجام دیں، پھر بورڈ کی تشکیل کے بعد شروع ہی سے آپ اس کے رکن تاسیسی اور مجلس عاملہ کے رکن رکین رہے، حضرت مولانا رحمانی بورڈ کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے اور آپ نے ان کا دست و بازو بن کر کام کیا، اور ہمیشہ اس تحریک کے سب سے مؤثر وکیل اور ترجمان رہے، شاہ بانو کیس کے نتیجہ میں جو تحریک اٹھی اس میں آپ نے پورے ملک کا دورہ کیا، مولانا رحمانی کے بعد عام رجحان یہی تھا کہ جنرل سکریٹری کے عہدہ کے لئے آپ کی شخصیت ہی سب سے موزوں ترین شخصیت ہے، بابری مسجد کی شہادت کے واقعہ کے بعد مسلمانوں کے مجروح دلوں پر مرہم رکھنے اور ان کی پست ہوتی ہوئی ہمتوں کو اونچا اٹھانے میں آپ نے اہم کردار ادا کیا۔

بورڈ کے دوسرے صدر مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی وفات کے بعد آپ کی سنگین اور مسلسل علالت کے باوجود ساری امت اسلامیہ ہند کی نگاہ آپ پر مرکوز تھی اور اس طرح اتفاق رائے سے آپ بورڈ کے تیسرے صدر

منتخب ہوئے، بورڈ کی صدارت کے عہدہ پر فائز ہونے کے بعد آپ نے بورڈ کے کردار کو فعال بنانے پر خصوصی توجہ دی ہے، اس کے مرکزی دفتر کو عصری سہولتوں سے آراستہ کیا ہے، مسلم پرسنل لا سے متعلق فقہی وقانونی کتابوں پر مشتمل لائبریری بھی قائم کی گئی ہے۔

صدر بورڈ منتخب ہونے کے بعد اجلاس بنگلور میں آپ نے جو خطبۂ صدارت دیا، وہ بورڈ کی تاریخ میں سنہری حرفوں میں لکھے جانے کے لائق ہے، اس میں آپ نے سنگھ پریوار کے نمائندوں کو خصوصاً اور عام برادران وطن کو عموماً کھلے اور بے غبار لفظوں میں اسلام کی آفاقی سچائی کو قبول کرنے اور خدا کی آواز پر لبیک کہنے کی دعوت دی، اردو اور انگریزی اخبارات، نیز الیکٹرانک میڈیا نے نہایت نمایاں طریقہ پر حق وراستی کی اس للکار کو پوری اہمیت کے ساتھ لوگوں تک پہونچایا۔

ہندوستان میں مختلف جماعتیں اور تنظیمیں کام کر رہی ہیں، ان میں بعض جماعتیں تو سیاسی ہیں، بدقسمتی سے ملی مفادات کے مقابلہ سیاسی اور گروہی مفادات کی فکر نے ان میں ایسے فاصلے پیدا کردیئے ہیں جیسے دریا کے دو کنارے، کہ دونوں کے ہاتھوں میں قوم وملت کی سربلندی کا جھنڈا ہے، لیکن ان میں وسیع تر مفادات کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ مل بیٹھنے اور شانہ بشانہ ہوکر آگے بڑھنے کی صلاحیت نہیں، قومی اور ملی مسائل کی ترجمانی کرنے والی کچھ غیر سیاسی مذہبی تنظیمیں بھی ہیں، لیکن یہ مخصوص مذہبی پس منظر اور نقطۂ نظر کی حامل ہیں، اس لئے وہ مسلمانوں کے ایک مخصوص گروہ کی نمائندگی کرتی ہیں، دوسرے حلقہ کے لوگوں کو ان سے تعلق نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی تفسیق اور بعض اوقات تکفیر پر کمربستہ رہتے ہیں، امت کا ایک بہت بڑا طبقہ ایسا بھی ہے، جس کو کسی تنظیم یا تحریک سے تعلق نہیں، یہ سیدھے سادھے مخلص اور گروہی تنگ نظریوں سے بلند عام مسلمان ہیں۔

آپ کی نمایاں تعمیری اور تنظیمی خدمات:

مسلم پرسنل لا بورڈ نے تحفظ شریعت کی مہم کی حد تک ان گروہوں کو جوڑا ہے، لیکن امت کے دوسرے سیاسی، تعلیمی، ثقافتی اور معاشی مسائل کو اس نے اپنی کوششوں کا ہدف نہیں بنایا ہے، تاکہ ان مسائل میں فکر ونظر کا اختلاف بورڈ کی وحدت کو متاثر نہ کرے، اسی پس منظر میں ۱۹۶۵ء میں مجلس مشاورت کی تشکیل عمل میں آئی تھی لیکن افسوس کہ مشاورت کی بعض دستوری خامیوں، تنظیموں کے جماعتی تحفظات اور بتدریج مخلص اور فعال قائدین سے محرومی، نیز بعض اہم جماعتوں کی اس وفاق سے علاحدگی کے سبب مجلس مشاورت ایک کاغذی تحریک بن کر رہ گئی اور قوم وملت کے مسائل کی ترجمانی میں عملاً اس کا کوئی کردار باقی نہیں رہا۔

اس خلا کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے آل انڈیا ملی کونسل کی ۱۹۹۲ء میں تشکیل فرمائی، جس میں ملک گیر سطح پر مختلف صلاحیتوں کو جمع کیا گیا، اور ایک جامع پروگرام کے ساتھ امت کی ہمہ جہت ترقی کو ہدف بنایا گیا، وحدت کلمہ کی بنیاد پر امت کو جوڑنا، جہاں پہلے سے کوئی اچھا کام ہو رہا ہو اس کو تقویت پہونچانا، جہاں نہیں ہو رہا ہو وہاں براہ راست یا بالواسطہ کام کرنا اور ایک ہی طرح کی کوششیں مختلف سمتوں سے ہو رہی ہوں تو ان کو باہم مربوط کرنے کی کوشش کرنا کونسل کا بنیادی مقصد ہے، واقعہ یہ ہے کہ ملی کونسل کے پلیٹ فارم نے نفرت کے بجائے وحدت، تصادم کے بجائے تعاون اور امت کی مختلف ضروریات کے لحاظ سے مختلف صلاحیتوں کو ابھارنے اور باصلاحیت نوجوانوں کی ایک تازہ دم ٹیم تیار کرنے کا ایسا کام کیا ہے، جس کے دوررس اثرات محسوس کئے جا رہے ہیں، ٹاڈا قانون کی تنسیخ، انتخابی سیاست میں مسلمانوں کا ووٹ متحد کرنے اور مردم شماری کے موقع پر مسلمانوں کو متوجہ کرنے، نیز دینی اور عصری تعلیم میں ان کو آگے بڑھانے اور کسی بھی سیاسی اور مذہبی مسئلہ پر حکومت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرنے کا جو کام کونسل نے کیا ہے، وہ ہندوستان کی ملی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اسی سلسلہ کی ایک ملک گیر کوشش کاروان آزادی اور کاروان اتحاد کی صورت میں ہو چکی ہے۔

کون نہیں جانتا کہ ان تمام کوششوں کے پیچھے جو دل تڑپتا اور جو دماغ سوچتا رہا ہے، اور جس کی سخن دل نواز نے سوئے ہوئے کو بیدار اور نہ چلنے والوں کو چلنے پر مجبور کیا ہے وہ آپ ہی کی شخصیت ہے، اور یہ آپ ہی کی کوشش ہے جس نے مختلف مسلک ومشرب، مزاج ومذاق اور فکر وذہن کے لوگوں کو دوش بدوش کھڑا کر رکھا ہے، گو آپ کی علالت اور بہت سے علاقوں میں مقرر ذمہ داران کے تساہل کی وجہ سے کونسل کی سرگرمیوں میں اب وہ جوش وخروش نظر نہیں آتا جو ابتدائے قیام کے زمانہ میں تھا، لیکن کونسل کی اہمیت اور ضرورت آج بھی ہے، بہرحال ملی کونسل کے پلیٹ فارم سے جو کچھ بھی کام ہوا ہے، وہ آپ کی ملی خدمات کا ایک زریں باب ہے۔

افراد سازی اور مردم گری آپ کا خاص مزاج ہے، اور امارت شرعیہ بہار واڑیسہ میں شروع ہی سے اس کو آپ نے خصوصی اہمیت دی ہے، چنانچہ انفرادی طور پر کتنے ہی قضاۃ ہیں جو آپ سے تربیت پاکر ملک کے مختلف علاقوں میں قضاء کا کام انجام دے رہے ہیں، ماضی قریب میں آپ نے دو ایسے اداروں کی تشکیل کی ہے جس نے دینی مدارس کے فضلاء اور نوجوان علماء کی تربیت میں ایک انقلابی کردار ادا کیا ہے، ان میں ایک تو اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام ہے جس میں اس وقت ملک بھر کے ذہین اور باصلاحیت اصحاب علم شریک ہیں، اکیڈمی کے ذریعہ دو درجن سے زیادہ نئے اور اہم مسائل پر سمینار ہو چکے ہیں اور ان سمیناروں نے کیسی کیسی صلاحیتوں کو ابھارا اور گمنام اصحاب کو متعارف کرایا ہے، اور ایک نیا علمی جوش اور ولولہ عطا کیا ہے، اس کی شہادت کے لئے اکیڈمی کے فقہی مجلات کافی ہیں۔

دوسرے امارت شرعیہ کے تحت "المعهد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء" کا قیام ہے، جس کے تحت قضاء اور افتاء کی تربیت کا ایک مستقل اور معیاری انتظام ہوگیا ہے، اور اس وقت ملک کے کونہ کونہ اور دوسرے ملک سے اصحاب علم وفضل یہاں آکر کسب فیض کر رہے ہیں، یہ دونوں ادارے جو اصل میں آپ ہی کی فکر کا عکس جمیل ہیں، گو ان کی عمر زیادہ نہیں، لیکن کم مدت میں ان اداروں کے ذریعہ افراد سازی کا قابل قدر کام انجام پایا ہے، اور امید ہے کہ مستقبل میں ان کے بہت ہی دوررس اور گہرے اثرات مرتب ہوں گے۔

اس کے علاوہ دینی تعلیم کا فروغ اور اس کے معیار کو بہتر بنانے کی سعی وکوشش آپ کی زندگی کا خاص مشن رہا ہے، بہار واڑیسہ میں درجنوں مدارس ہیں جو آپ کی سرپرستی میں کام کر رہے ہیں، اور بعض قدیم اور بڑے مدارس تو وہ ہیں جو تمام بنیادی امور میں آپ ہی کے مشورہ سے قدم اٹھاتے ہیں، بہار کے وہ مدارس جو سرکار سے ملحق نہیں ہیں ان کے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے اور نصاب ونظام میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی غرض سے حضرت مولانا منت اللہ رحمانیؒ کے زیر سرکردگی آزاد دینی مدارس بورڈ کا قیام عمل میں آیا تھا، اس وقت آپ جامعہ رحمانی میں مدرس تھے آپ نے اس بورڈ کے قیام اور پھر اس کے انتظام وانصرام میں سرگرم رول ادا کیا تھا، مگر افسوس کہ مدارس کی باہمی آویزش کی وجہ سے یہ وفاق زیادہ دنوں تک متحرک نہ رہ سکا، پھر آپ ہی کی تحریک پر امارت شرعیہ بہار واڑیسہ ...... تقریباً ڈیڑھ سو مدارس کے نمائندے شریک ہوئے پورے ملک سے مختلف مکتب فکر کے مدارس اور دینی تعلیم کے ماہرین اکٹھا ہوئے اور دینی مدارس کے نصاب ونظام کے سلسلے میں بڑی مفید تجاویز منظور ہوئیں، نیز "مدارس اسلامیہ کونسل" کا قیام عمل میں آیا، آپ ہی اس اجلاس کے محرک بھی تھے اور مجلس استقبالیہ کے صدر اور کرتا دھرتا بھی، لیکن بدقسمتی سے یہ کونسل محض ایک کاغذی ادارہ بن کر رہ گئی اور عملی طور پر اس نے کوئی کام نہیں کیا۔

امیر شریعت خامس حضرت مولانا عبدالرحمنؒ کے عہد میں امارت شرعیہ کے زیر اہتمام پھر بہار کے دینی مدارس کا ایک اہم اجتماع منعقد ہوا، اس اجتماع میں "وفاق المدارس اسلامیہ بہار" کی تشکیل عمل میں آئی، موجودہ امیر شریعت اس وفاق کے سرپرست اور آپ اس کے صدر اور روح رواں ہیں، یہ اجلاس اور وفاق اصل میں آپ ہی کی توجہ اور تحریک کا نتیجہ ہے جس میں بہار کے دو سو سے زیادہ آزاد دینی مدارس شریک ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ اس وفاق نے بہار کے مدارس کے گرتے ہوئے تعلیمی معیار کو اونچا اٹھایا ہے اور پورے ملک میں اس کو ایک قابل تقلید وفاق تصور کیا جا رہا ہے۔

آپ نے کل ہند سطح پر بھی مدارس کے نظام تعلیم وتربیت کی اصلاح وترقی اور حکومت کے ناپاک عزائم سے مدارس کی حفاظت کے لئے دینی مدارس کا وفاق قائم کرنے کی کوشش فرمائی، اور اس سلسلہ میں آل انڈیا ملی کونسل کے تحت دہلی میں

ایک نمائندہ اجتماع منعقد ہوا، لیکن افسوس کہ بعض حلقوں نے تعاون کے بجائے تصادم اور مخالفت کی راہ اختیار کی اور اس طرح ایک اہم کام جو ہونا چاہئے اور جس سے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے میں بڑی مدد ملتی، تشنۂ تکمیل رہا۔

اب خود امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کے تحت "دارالعلوم امارت شرعیہ" کا قیام عمل میں آچکا ہے، جس میں حضرت امیر شریعت کی، اور آپ کی اور امارت کے نوجوان وتازہ دم ذمہ داروں کی فکر اور سعی بلیغ کا بڑا حصہ ہے، اور اس وقت جبکہ بہار میں کسی مرکزی دینی جامعہ کی کمی محسوس کی جارہی ہے، امید ہے کہ یہ دارالعلوم اس خلا کو پر کرے گا اور بتدریج کم وکیف کے اعتبار سے عروج کمال کو پہنچے گا۔

ایک بہت ہی اہم مسئلہ دیہات اور قریہ جات میں مسلمان بچوں اور بچیوں کے لئے بنیادی دینی تعلیم کے انتظام کا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے مکاتب کا قیام اس وقت بڑی دینی جامعات کے قیام سے بھی زیادہ ضروری ہے اور اس کے بغیر آئندہ نسل کے ایمان کی حفاظت اور ان کی اسلامی شناخت کا برقرار رکھنا دشوار ہو جائے گا، اس جانب قاضی صاحب کی خاص توجہ ہے اور اس پیغام کو آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے دیہات دیہات پہنچایا ہے، ابھی چند سال پہلے آپ نے امارت کے زیر اہتمام بہار واڑیسہ میں دو سو سے زیادہ مکاتب قائم کئے ہیں، یہ امارت کی بھی اور آپ کی بھی خدمات کا ایک اہم حصہ ہے۔

غرض کہ پورے ملک میں عموماً اور بہار میں خصوصاً دینی تعلیم کے فروغ، مدارس کے استحکام اور نظام تعلیم کی اصلاح وترقی میں آپ کی کوششوں کا خاص ہدف رہا ہے اور اس سے دوررس فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔

جہاں آپ نے دینی تعلیم کے فروغ میں کوششیں کی ہیں، وہیں مسلمانوں کے لئے ماڈرن ایجوکیشن پر بھی آپ نے پوری توجہ رکھی ہے، آپ نے اپنے قصبہ جالہ ضلع دربھنگہ (بہار) میں ایک بہت وسیع ایجوکیشنل کیمپس قائم کیا ہے جس میں پرائمری اسکول سے لے کر ڈگری کالج اور ٹیچر ٹریننگ کالج تک ہر سطح کی تعلیم کا نظم کیا گیا تھا، افسوس کہ رفقاء کار کی نااہلی اور بے توجہی کی وجہ سے یہ درسگاہیں پنپ نہ سکیں، البتہ فی الحال اس کیمپس میں ایک اقامتی انگلش میڈیم ہائی اسکول موجود ہے جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور ان درسگاہوں کے قیام نے علاقے میں ایک نئی تعلیمی بیداری اور رجحان پیدا کیا ہے۔

ادھر دس پندرہ سالوں میں امارت شرعیہ کے تحت اس کے مرکزی احاطہ میں، نیز پورنیہ، دربھنگہ اور ساتھی وغیرہ میں مختلف ٹیکنیکل ادارے قائم ہوئے ہیں جس کی وجہ سے بے روزگار نوجوانوں کو روزگار کے مواقع حاصل کرنے میں بڑی آسانی بہم پہونچی ہے، ان اداروں کے قیام اور اس کے لئے وسائل کی فراہمی میں حضرت قاضی صاحب کا بنیادی رول ہے، ملک

کے بعض دوسرے علاقہ میں بھی کونسل کے تحت ماڈرن اور ٹیکنیکل ایجوکیشن کے اداروں کے قیام کے لئے آپ پوری قوت کے ساتھ کوشاں ہیں اور جو لوگ پہلے سے اس کام کو کررہے ہیں ان کی تقویت اور حوصلہ افزائی آپ نے ہمیشہ کی ہے۔

تعلیم کے مسئلہ کو آپ نے ہمیشہ انسانی نقطہ نظر سے دیکھا ہے، اور برادران وطن کو قریب کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ جدید تعلیم کے ان اداروں سے جہاں مسلمان بچے استفادہ کررہے ہیں، وہیں غیر مسلم بچوں کو بھی ان سے استفادہ کے مواقع حاصل ہیں، گویا دینی اور عصری اور مسلمانوں اور غیر مسلم بھائیوں سبھوں کے لئے آپ نے علم کی شمع جلائی ہے اور ان کو نور تعلیم سے آشنا کیا ہے۔

خطابت:

حضرت قاضی صاحب کو تقریر وخطاب کا خاص ملکہ ہے، بے ساختہ، تصنع سے پاک دلوں میں اتر جانے اور کانوں میں رس گھولنے والی آواز، موقع ومحل اور مخاطب کے اعتبار سے الفاظ کا انتخاب، آورد کے بجائے آمد، قصہ کہانی سے بچتے ہوئے کتاب وسنت کے ٹھوس دلائل اور صحابہ کے واقعات، نیز اپنے عہد کے حالات پر ان کی تطبیق، یہ آپ کی تقریروں کے نمایاں پہلو ہیں، اگر اس عہد کے دو تین سب سے مؤثر خطباء کے نام لکھے جائیں تو شاید ان میں سرفہرست آپ ہی کا نام ہوگا۔

آپ کے خطاب کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ جو کچھ کہتے ہیں وہ حالات کی رعایت کے ساتھ، علماء ہوں تو علمی اور فنی گفتگو، جدید تعلیم یافتہ لوگ ہوں تو ان کی زبان واصطلاحات میں، عوام ہوں تو ان کے فہم کے مطابق موضوع بھی عوامی اور زبان بھی آسان سے آسان تر، جوش کی جگہ جوش اور ہوش کی جگہ ہوش، کہیں شعلہ اور کہیں شبنم، لیکن ہر بات جذبہ دروں کی شمولیت کی وجہ سے "از دل ریزد بردل خیزد" کا مصداق، اگر مجمع میں برہمی اور بکھراؤ کی کیفیت پیدا ہوجائے تو اس کو سنبھالنے کی خاص صلاحیت اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمائی ہے، مثلاً: مسلم پرسنل لا بورڈ کے اجلاس احمد آباد کی ایک نشست میں ایک صاحب نے کسی قدر غیر متوازن تقریر کردی اور احناف اور غیر مقلدین کے درمیان زیر بحث ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ گیا جس سے اچھا خاصا تکدر پیدا ہوگیا اور بڑی بدنظمی کی کیفیت ہوگئی، خود صدر اجلاس حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ مضطرب ہوگئے اور ان کی ایماء پر قاضی صاحب نے اسٹیج سنبھالا اور صرف چند منٹ کے دردانگیز خطاب نے نہایت ہی اعتدال اور توازن کے ساتھ اس کیفیت کا ازالہ بھی فرمادیا اور ساتھ ہی ساتھ آپ نے بلا تاخیر دوسرے ایجنڈے کو چھیڑ دیا اور گفتگو کا رخ موڑ کر رکھ دیا، اس موقع سے حاضرین میں سے شاید ہی کوئی ہو جس کی آنکھ نم نہ ہوئی ہو۔

کئی دہائیوں سے یہ صورتحال ہے کہ مسلمانان ہند کا جب بھی کوئی قومی، علمی اور مذہبی اجتماع ہو اور اس میں آپ

شریک ہوں تو آپ کے خطبہ کی حیثیت اس اجتماع کے کلیدی خطاب کی ہوتی ہے، اس نسبت سے آپ امریکہ، برطانیہ، ساؤتھ افریقہ، خلیجی ممالک، برصغیر میں پاکستان وبنگلہ دیش وغیرہ تشریف لے جاچکے ہیں اور ہندوستان میں تو شاید ہی کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں اس حیثیت سے آپ کا قدم نہ پہونچا ہو، مسلمانوں کی فکر، ان کے درد میں گھلاؤ اور گاؤں گاؤں پہونچ کر ان سے گفتگو اور اس کے لئے اپنی صحت سے بے نیازی ہی کے نتیجہ میں آج آپ کی صحت کی وہ کیفیت ہوگئی ہے جس نے ہندوستان بھر کے دردمند مسلمانوں کو بے چین کر کے رکھ دیا ہے۔

علم وتحقیق:

آپ کا اصل میدان علم وتحقیق ہے، اگر تبحر عالم کی تعریف ایسے شخص سے کی جائے جس سے گفتگو کرتے ہوئے انسان پر اپنا جہل واضح ہوجائے، تو یقیناً آپ کی شخصیت کو اس کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے، جن حضرات نے آپ کو قریب سے دیکھا اور آپ کی مجلسوں میں بیٹھنے کا شرف حاصل کیا ہے اور علمی مسائل میں اسے آپ سے تبادلہ خیال کا موقع ملا ہے، وہ یقیناً اس کا اعتراف کرے گا، مشکل مسائل کو سہل طریقہ پر بیان کرنے اور اس کی روح تک پہونچ کر مسئلہ کو سمجھانے کا خاص ملکہ اللہ نے آپ کو عنایت فرمایا ہے، گو ملی مشغولیات کی وجہ سے تصنیف وتالیف کی طرف زیادہ توجہ دینے کا موقع نہیں مل پایا، اور تالیف برائے تالیف کے آپ قائل نہیں، اس کے باوجود جو کچھ علمی سرمایہ آپ کا لوح وقلم نے محفوظ کیا ہے، وہ "کم" کے اعتبار سے بھی اور اس سے زیادہ "کیف" کے اعتبار سے ایک گنج گراں مایہ ہے!

اسلام کا عدالتی نظام فقہ اسلامی کا نہایت ہی اہم موضوع ہے، اور عربی زبان میں اس پر درجنوں کتابیں مختلف عہد میں لکھی گئی ہیں، اردو زبان کا دامن قریب قریب اس سے بالکل ہی خالی تھا، اور یہ کام ہے بھی نازک اور مشکل، ایک طرف قانون قضاء پر نگاہ ہو، دوسرے کار قضاء انجام دینے کا علمی تجربہ ہو، اور تیسرے ہندوستان کے مخصوص حالات اور محدود وسائل کے پس منظر میں ان فقہی آراء کی تطبیق کی صلاحیت ہو، جو اس موضوع پر عمیق نظر اور احوال زمانہ کی بابت دور رس فہم کے بغیر ممکن نہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ سعادت آپ کی قسمت میں لکھی تھی، چنانچہ آپ نے اس موضوع پر "اسلامی عدالت" کے نام سے ایک نہایت ہی جامع کتاب مرتب کردی ہے، جس میں ادب قضاء کی تمام بحثیں دفعہ وار اور حوالہ جات کے اہتمام کے ساتھ جمع کردی گئی ہیں، کتاب کا مقدمہ فقہ کے اصولی مباحث اور قضاء کی تاریخ سے متعلق ہے جو اپنے علمی مواد کے اعتبار سے اہل علم کے لئے نہایت قیمتی چیز ہے، اس کتاب کا امتیازی پہلو قضاء سے متعلق نئے مسائل، نیز ان مسائل کی عقدہ کشائی ہے جن پر ہندوستان اور ان جیسے ملکوں میں مسلمانوں کے مقرر کئے ہوئے قاضی کے لئے عمل کرنا دشوار ہے، آپ نے فقہاء کی عبارتوں

میں غواصی کر کے اور شریعت کے مقاصد کو سامنے رکھ کر اسے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی دوسری جلد ''دعوی اور شہادت'' سے متعلق ہوگی جس کا کام شروع ہو چکا ہے، خدا کرے کہ یہ کام جلد پایۂ تکمیل کو پہونچے تو یقیناً اس سے ایک بہت بڑی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

نظام قضاء سے طویل وابستگی کے سبب اسلام کے عائلی قوانین آپ کی فکر ونظر کی خاص جولان گاہ ہیں، یہ مجموعہ جو ابھی آپ کے سامنے ہے، اس میں بھی معاشرتی زندگی کے متعدد پیچیدہ مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ کے تحت عائلی قوانین کا جو مجموعہ مدون ہوا ہے، اس میں آپ کا بھی نمایاں حصہ ہے، اس کے علاوہ قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کی حیثیت سے آپ نے سینکڑوں فیصلے کئے ہیں، یوں تو یہ فیصلے زندگی کے مختلف شعبوں کے مقدمات سے متعلق ہیں، لیکن اکثر مقدمات معاشرتی مسائل ہی کے ہیں، ان سے اس راہ کے نو واردوں کو فصل خصومات کے طریقہ کار کے متعلق واضح اور عملی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، یہ فیصلے ابھی تک کتاب کی صورت میں طبع نہیں ہوئے ہیں، لیکن ''بحث و نظر'' میں ان کی ایک اچھی خاصی تعداد طبع ہو چکی ہے، اور اب ضرورت ہے کہ ''مجموعہ قضایا دار القضاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ'' کی اشاعت عمل میں آئے۔

ہندوستان میں اگر تین چار مصروف ترین دار الافتاء کو شمار کیا جائے تو ان میں ایک دار الافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ بہار بھی ہوگا، یہاں کا دار الافتاء بھی قدیم زمانہ سے کارکرد ہے، بانی امارت شرعیہ حضرت ابو المحاسن مولانا محمد سجادؒ صاحب جن کو علامہ کشمیری جیسے جوہر شناس بزرگ نے ''فقیہ النفس'' کا لقب دیا ہے خود بھی فتاوی دیا کرتے تھے، آپ نے ایک جلد میں ان فتاوی کو جمع کیا ہے اور اس کو اپنی بیش قیمت تعلیقات سے مزین کیا ہے، جن میں کہیں کہیں صاحب فتاوی پر استدراک بھی ہے جہاں یہ فتاوی مولانا سجاد صاحب کی گہری فقہی بصیرت کے شاہد ہیں وہیں مرتب کے عمق نظر اور وسعت مطالعہ کی دلیل بھی۔

تقریباً چار سال کے عرصہ سے آپ علیل ہیں، لیکن اس علالت میں ایک خیر کا پہلو یہ ہے کہ متعدد علمی کام جو یکسوئی اور کامل توجہ کا طالب تھا اور جس کا حاصل ہونا آپ کی ملی سرگرمیوں کی وجہ سے بہ ظاہر دشوار تھا اس کو اس بیماری کے زمانہ نے پورا کرایا، چنانچہ قضاء کے موضوع پر نہایت ہی اہم کتاب ''صنوان القضاء'' پر اسی زمانہ میں آپ نے تعلیق وتحقیق کا کام کیا ہے جو چار جلدوں میں کویت کی وزارت اوقاف سے طبع ہو کر منظر عام پر آچکی ہے، یہ کتاب تو اپنی جگہ اہم ہے ہی، آپ کی مبسوط تعلیقات نے اس کی اہمیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے، دوسرا اہم کام ''وزارة الاوقاف'' کویت سے طبع ہونے والی ''الموسوعة الفقهية'' کے ترجمے کا ہے، جسے آپ کی نگرانی میں انجام دیا جا رہا ہے، اور آپ بہ نفس نفیس اس پر آخری نظر

ڈالتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا ہے، اگر یہ عظیم فقہی ذخیرہ اردو کا جامہ پہن کر طبع ہو جائے تو اردو کے کتب خانہ میں یہ ایک عظیم الشان اضافہ ہوگا، لبنان سے آپ کی دو اہم عربی کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں ایک ضخیم کتاب ''الوقف'' اور دوسری ''النظام القضائی الإسلامی'' ہے۔

آپ کی تصنیفی اور فقہی خدمات میں ایک اہم عنوان سہ ماہی ''بحث ونظر'' کا اجراء ہے، جو اردو زبان میں اپنی نوعیت کا منفرد جریدہ ہے، اس میں فقہ کی اصولی بحثیں، فقہی مسائل پر تحقیقی مقالات، اہم فتاوی ومقدمات کے فیصلے، اہم علمی شخصیتوں اور کتابوں کا تعارف اور نو طبع شدہ کتابوں پر تبصرہ کے علاوہ ملکی وملی مسائل پر تجزیاتی شذرات بھی اداریہ کی شکل میں موجود ہوتے ہیں، یہ رسالہ اہل علم اور اصحاب دانش کے لئے نہایت قیمتی اثاثہ ہے، اور محض وقتی رسالہ نہیں بلکہ مستقل دستاویز ہے، یہ رسالہ آپ ہی کی ادارت میں شائع ہوتا ہے، جس نے اہم موضوعات پر قلم اٹھانے والے تازہ دم فضلاء کی تربیت بھی کی ہے اور ان کو متعارف بھی کرایا ہے۔

مجتہد فیہ مسائل میں فکری اعتدال:

حضرت قاضی صاحب کی فکر کا امتیاز عدل اور اعتدال ہے، اعتقادات کے باب میں آپ کے یہاں اہل سنت والجماعت کے سلف صالحین کی رائے پر تصلب ہے، لیکن اختلاف رائے کے باوجود امت کی اجتماعیت کی طرف اور ہندوستان میں مسلمانوں کے مشترک مسائل کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعی قوت کی فراہمی کی فکر آپ کو بے چین رکھتی ہے، فقہی مسائل میں آپ کا ذوق خالصۃً اعتدال پر مبنی ہے، آپ اس تجدد اور اباحیت کے سخت مخالف ہیں، جو اجتہاد کے نام پر شریعت کی نصوص تک کو خاطر میں نہیں لاتے، اور اس لئے تقلید کو ایک ضرورت سمجھتے ہیں، لیکن دوسری طرف اس تقلید جامد کے بھی آپ قائل نہیں، جس میں حالات کی تبدیلی کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف فقہاء کی جزئیات پر جمود اختیار کیا جائے، یہاں تک کہ لوگ شریعت کو بوجھ اور نا قابل عمل سمجھنے لگیں، اجتہاد کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، کیونکہ فقہاء نے قضاء وافتاء کے لئے زیادہ مستحق اس شخص کو قرار دیا ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اگر مطلق باب اجتہاد بند ہو تو پھر یہ بات بے معنی ہو کر رہ جائے گی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کیا ہے کہ واقعہ یہی ہے کہ عملاً فی زمانہ صلاحیت اجتہاد کی حامل شخصیتیں مفقود ہیں، نئے مسائل کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کے بجائے ان مسائل پر اجتماعی غور وفکر کی راہ اختیار کی جائے، اور اسی پس منظر میں آپ نے اسلامک فقہ اکیڈمی قائم فرمائی ہے۔

اہل علم فقہیات میں قاضی صاحب کے مزاج ومذاق اور فکر ونظر کے اعتدال کو سمجھنا چاہیں تو شرعی رخصتوں اور اس کے ذیل میں آنے والی تلفیق کی بحث کو ملاحظہ کریں کہ کس طرح افراط وتفریط سے بچتے ہوئے رائے قائم کی گئی ہے، چنانچہ منصوص مسائل میں آپ کا رویہ نہایت احتیاط کا ہے، سود کے بارے میں جو احتیاط آپ نے اختیار کی ہے اس سے بھی یہ حقیقت واضح ہے، جو مسائل اجتہادی ہیں، اور ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے درمیان مختلف فیہ رہ چکے ہیں، اور ان میں فقہ حنفی ہی پر قائم رہنے میں بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے تنگی یا اباحیت کا اندیشہ ہے، کے بارے میں آپ کا رجحان ہے کہ علماء اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ بہ قدر ضرورت سلف کی رائے سے استفادہ کرسکتے ہیں، کیونکہ یہ دین کے مقابلہ بے دینی کو اختیار کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف کو امت کے لئے رحمت بنایا ہے، اور تمام ہی سلف صالحین کے اجتہادات ہمارا اثاثہ اور سرمایہ ہیں، غرض کہ اگر آپ کے فقہی مزاج اور فکری مذاق کو ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو اس کی تعبیر فکر ولی اللہی کے سوا کچھ اور نہیں ہوسکتی ہے۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ اس زمانہ میں افراط وتفریط کی راہ چلنا آسان ہے اور اعتدال کی راہ پر قائم رہنا دشوار، کیونکہ علمی، افراط وتفریط جذباتیت، شدت پسندی اور بے اعتدالی کو جنم دیتی ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے اگر کوئی شخص گروہی تنگ نظری اور جماعتی تعصب سے خالی ہو کر وہ بات کہتا ہو جو انصاف کی ہو اور جس کی ضرب افراط پسند اور تفریط پسند لوگوں پر پڑتی ہو تو ان کا رویہ جارحانہ ہوجاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحبؒ تک کون ہے جو اس فکری جارحیت کا ہدف نہ بنا ہو؟ حضرت قاضی صاحب بھی اسی سنت کو پورا کررہے ہیں، لیکن جن لوگوں کی تاریخ پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ بے ثبات گھٹائیں ہیں جو چھٹ جائیں گی اور جو فکر کتاب وسنت سے ہم آہنگ اور امت کے لئے نافع ہے وہ باقی رہے گی۔

اس وقت جو کتاب آپ کے سامنے ہے، یہ حضرت قاضی صاحب کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو آپ نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر لکھے ہیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے کارکنان کو کہ قاضی صاحب کی بکھری ہوئی تحریروں کو جمع کرنے کا انہیں خیال آیا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خیال تو مجھے بھی تھا، لیکن اکیڈمی نے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی طرف قدم اٹھایا، اور بحث ونظر کے مطبوعہ مضامین مجھے دکھائے، راقم سطور کو خیال ہوا کہ ان مضامین کو کیف ما اتفق شائع کرنے کے بجائے اگر ایک مرکزی موضوع سے مربوط تحریروں کو ایک جگہ کردیا جائے تو یہ زیادہ مفید ہوگا، چنانچہ میں نے ان مضامین کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ مضامین جو فقہی موضوعات پر ہیں، دوسرے وہ تحریریں جو دعوتی، تذکیری اور اصلاحی نوعیت کی ہیں یا جو شخصیات ووفیات سے متعلق ہیں، تیسرے دار القضاء کے فیصلے جو خاص کر قضاۃ کے لئے خضر طریق کا

درجہ رکھتے ہیں، اور چوتھے آپ کے خطبات جن میں بعض علمی مجالس سے خطاب ہے اور بعض اصلاحی اور دعوتی نقطۂ نظر سے دئے گئے ہیں، انشاء اللہ اس سلسلہ میں مطبوعہ کچھ غیر مطبوعہ خطبات کا ایک مجموعہ جلد ہی مرتب ہوگا، مگر افسوس کہ آپ کی سینکڑوں تقریریں بلکہ اگر ہزاروں کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو، ان کا کوئی آڈیو ریکارڈ یا تحریری طور پر نقل شدہ صورت ہمارے پاس موجود نہیں، پھر بھی راقم کی کوشش ہے کہ جو کچھ حاصل ہے اسے کھویا نہ جائے، اور جو موجود نہیں ہے اسے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، ''ولعل اللہ یحدث بعد ذلک أمرا''۔

یہ مجموعہ جو آپ کے سامنے ہے، مصنف کی فقہی تحریروں پر مشتمل ہے، اس میں دو مرکزی عنوانات کے تحت مقالات جمع کئے گئے ہیں۔

۱۔ اسلام کے اصول قانون سے متعلق مضامین۔ اس میں بعض مضامین نئے ہیں جو سہ ماہی ''بحث ونظر'' میں طبع ہوئے ہیں، کچھ وہ اصولی مباحث ہیں جو ''اسلامی عدالت'' میں مقدمہ کے ایک حصہ کی حیثیت سے شریک ہیں۔

۲۔ فقہی موضوعات پر آپ کی تحریریں جن میں بعض پیچیدہ سوالات کو حل کیا گیا ہے، یا ان سوالات کو ابھارا گیا ہے، ان میں عبادات سے متعلق مسائل بھی ہیں، جدید معاشی نظام نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان سے کچھ اہم مسائل پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر مقالات سماجی اور معاشرتی مسائل سے متعلق ہیں، خاص کر وہ مسائل جو ہندوستان کے مخصوص ماحول میں علماء کے غور وفکر کے متقاضی ہیں، حضرت قاضی صاحب نے وقتاً فوقتاً اہم استفتاء کے جوابات بھی دئے ہیں، جو عام طور پر محفوظ نہیں رہے، تاہم بعض فتاوی بحث ونظر میں طباعت کی وجہ سے محفوظ ہیں، یہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہیں، اس مجموعہ میں وہ مضامین بھی شامل ہیں جن کو راقم الحروف نے ۱۹۸۵ء میں ''چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں'' کے عنوان سے شائع کیا تھا۔

جو لوگ گہری نظر کے ساتھ، اس مجموعہ کا مطالعہ کریں گے اور جن حضرات کی فقہ پر کسی قدر نظر ہوگی، وہ زیادہ بہتر طور پر اس مجموعہ کی اہمیت کا ادراک کرسکیں گے، اور اس کو سمجھ سکیں گے کہ جن مسائل میں اہل علم کو وقت پیش آتی ہے، کس خوبی کے ساتھ اور کس قدر مدلل طور پر اس کی عقدہ کشائی کی گئی ہے، اس سلسلہ میں خاص طور پر اسلام کے قانون نفقہ سے متعلق مقالہ نہایت اہم ہے، جس میں اسلام کے سماجی مزاج اور خاندانی نظام کے پس منظر کو پیش کرتے ہوئے قانون نفقہ کو واضح کیا گیا ہے اور صرف فقہاء کی تحریروں پر اکتفا کرنے کے بجائے کتاب وسنت کی نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج ومذاق کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، نفقہ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ماحول اور مختلف شہروں کے حالات، بیوی کے علاج اس کی تجہیز وتکفین اور زمانہ علالت کے نفقہ وغیرہ پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس میں اسلام کے مزاج عدل کی پوری رعایت ملحوظ ہے، تحکیم، بیوی کی تادیب سے

متعلق مضامین خاص کر قضاء کا کام کرنے والوں کے لئے بہت ہی چشم کشا ہیں، نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور ویران مساجد ومقابر اور اوقاف کے احکام، کی اہمیت کا اندازہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو قریب سے دیہات اور دور دراز علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کے حالات اور مسلم اوقاف کی بربادی کو بہ چشم سر دیکھ چکے ہیں، دماغی موت وحیات کے نظریہ پر قاضی صاحب کے قائم کئے ہوئے سوالات جہاں جدید تحقیقات سے ان کی باخبری پر دال ہے، وہیں ہم جیسے نو واردوں کے لئے دلیل راہ بھی ہے، اصولی مباحث میں بھی بعض ایسے موضوعات کو چھیڑا گیا ہے، جو جدید مسائل کے حل میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، اور جو اہل علم نئے مسائل پر لکھتے ہیں ان کے لئے نشان راہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

انشاء اللہ فقہی تحریروں کا یہ مجموعہ اردو کے فقہی سرمایہ میں ایک اہم اور قیمتی اضافہ ہوگا اور ہمیں دعاء کرنی چاہئے کہ اللہ تعالی امت پر حضرت قاضی صاحب کا سایہ تادیر قائم رکھے، تاکہ اس علمی گلدستہ میں نئے غنچہ وگل شامل ہوسکیں اور اہل علم کے مشام جان کو معطر کریں۔ متعنا اللہ بطول حیاته وحفظه ورعاه.

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)

۲۰رشوال ۱۴۲۲ھ مطابق ۵رجنوری ۲۰۰۲

''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ!

فاتحہ:

أعوذ باالله من الشيطان الرجيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، ملک يوم الدين، إيّاک نعبد وإيّاک نستعين، إهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضآلين.

(میں اللہ کی پناہ لیتا ہوں اس شیطان (کے گمراہ کن اثرات سے) جو مردود بارگاہ ہے)۔

(میں اللہ کے نام سے ابتداء کرتا ہوں جو بے انتہاء مہربان، بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

''تمام تعریفیں'' اللہ کے لئے ہیں جو رحمٰن و رحیم ہے، جو بدلے کے دن کا مالک ہے (اے آقا) ہم سب تیری ہی پرستش کرتے ہیں (کسی اور کی نہیں) ہم سب تجھی سے مدد چاہتے ہیں (کسی اور سے نہیں، اے خدا!) ہمیں سیدھی راہ دکھا، ان لوگوں کی راہ جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے، ان لوگوں کی نہیں جن پر آپ کا غضب نازل ہوا، اور نہ ان لوگوں کی جو گمراہ ہیں''۔

تشریحات

تعوذ:

کتاب اللہ کا پہلا صفحہ کھولنے سے پہلے دعاء کر لیجئے اور اپنے کو شیطانی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے کسی ''زبردست'' کی پناہ میں دیدیجئے، کہ آپ کا ذہن غیر الٰہی اثرات سے خالی رہے، آپ کے دماغ وروح پر غیر الٰہی طاقتوں کا راج نہ ہو۔ بڑے سے بڑے سمجھدار لوگ ''عقل وخرد'' کے عظیم عطیہ سے نوازے گئے ہیں، لیکن جب ''ہدایت'' کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو وہ کورے معلوم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ ''عقل وخرد'' کے یہ سارے خزانہ اس وقت کام دیتے ہیں جب کہ انسانی ذہن غیر الٰہی اثرات سے الگ ہوکر ''الٰہ واحد'' کی زبردست پناہ میں آچکا ہو، اور سب سے قطع نظر کر کے صرف اللہ کے بھروسہ پر اپنی زندگی کے طریقہ کار پر غور کرنے چلا ہو۔

بسملہ:

اس کے بعد عبد اپنے اس مالک کے نام سے ''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ لوٹتا ہے جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور مہربانیوں کا سرچشمہ ہے، اس کا ایک ایک لفظ دل کے خلوص ضمیر کی صفائی اور روح کی بالیدگی کو ظاہر کرتا ہے، وہ پورے اعتماد کے ساتھ کہنا چاہتا ہے کہ میں ''اللہ'' کا نام لیتا ہوں ''اللہ'' کیا ہے؟ ایک ایسی ہستی کا نام ہے جو تمام کمالات کا سرچشمہ ہے تمام اچھائیوں کا مرکز ہے، تمام محاسن کا مرجع ہے، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور شفقتوں کا مالک ہے، جس کی رحمت کا تیز دھارا بلند وپست، قریب وبعید سب پر ہوکر گزرتا ہے، اور دوسری طرف اس کی کچھ خصوصی نوازشیں بھی ہیں، جو بار بار ہوتی ہیں، اور خاص طور پر آخرت میں ان بندوں پر ہوں گی جو اس دنیا میں اس کی ''آقائیت'' کے سامنے گردن جھکا چکے ہیں۔

الحمد للہ:

''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ اور پہلا لفظ اپنے پڑھنے والوں سے ایک ''فطری حقیقت'' کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اور ''بندہ'' کو سب سے پہلے اس کا احساس دلانا چاہتا ہے، کہ اس کائنات کی ہر ''کثرت'' ایک ''اکائی'' پر جاٹوٹتی ہے، کائنات کا ہر ہر کمال اس کا ہر ہر حسن، بزبان حال اپنے خالق کی مدح سرائی کر رہا ہے، چوں کہ تمام کمالات کا حقیقی سرچشمہ اسی مالک کی گرامی ذات ہے، اس لئے اگر کسی انسان کے پاس علم کے خزانے ہیں تو اصل میں ''علم کے خالق'' کا کمال ہے جس کے دم سے علم کی یہ نہریں جاری ہوئیں، اگر کسی کے پاس عقل وخرد کی بہتات ہے تو حقیقتاً وہ ذات قابل تعریف ہے، جس نے اُسے عقل وخرد بخشی، اگر کوئی ''ماہر فن صناع'' ہے، تو اصل میں وہ ''صانع'' قابل ستائش ہے، جس نے اپنی ''صنائع'' کے خزانے سے چند دانے اس انسان کے سپرد کر دئے ہیں، غرض یہ کہ اس کائنات کے جس فرد میں کوئی قابل تعریف بات نظر آتی ہے: حقیقتاً ان سب کا مرجع وہی ''ذات گرامی'' ہے۔

حمد را با تو نسبتے ست درست

بر در ہر کہ رفت بر در تست

''توحید'' کی یہی وہ اساسی تعلیم ہے جس پر پوری ''کتاب ہدایت'' کی بنیاد ہے، اس عقیدے کا ماننے والا شخص ''خالص موحد'' ہوگا، اس لئے کہ اس کے نزدیک ''مخلوق'' کا بڑے سے بڑا کمال بھی ''مخلوق اور عطیہ'' ہے، ایک ''خالق'' کا، جس کی عظمت کا وہ پہلے سے معترف ہے۔ پس ایسا شخص نہ مشترک ہوسکتا ہے کہ وہ کسی ''مخلوق'' کو اس کے ''عارضی کمال'' کی بناء پر ''کمال کا حقیقی سرچشمہ'' سمجھنے لگے، اور نہ ''ملحد'' کہ اس کے نزدیک ''مخلوق'' اپنے بڑے سے بڑے کمال میں بھی مجبور ومحتاج ہے، ''خالق'' کا یہ مختصر سا لفظ اپنی وسعتوں کے اندر جن گہرے معانی کو سموئے ہوئے ہے انہیں کے پیش نظر بعض علماء کا خیال ہے کہ کلمہ ''الحمد للہ'' کلمہ ''لا الہ الا اللہ'' سے افضل ہے۔ اس لئے کہ ''لا الہ الا اللہ'' سے صرف ''توحید'' معلوم ہوتی ہے، اور الحمد للہ سے توحید وحمد دونوں۔

رب العالمین:

ہر ہر عالم کا مربی اس کی دیکھ ریکھ کرنے والا، اس کے بھلے برے کا خیال رکھنے والا، انسان ہوں یا جنات وملائکہ، حیوانات ہوں، یا نباتات وجمادات، ہر ایک کی نشوونما اس کی تدریجی ترقی، اس کو اس کے اصلی کمال تک پہونچانا حقیقت میں اسی مالک کا کام ہے، جس کو ہم ''اللہ'' کہتے ہیں، ظاہراً بچہ کو دودھ ماں پلا رہی ہے، بیج کاشتکار ڈال رہا ہے۔ لیکن ان تمام ظاہری ہاتھوں کے پیچھے ایک حقیقی ہات ہے جسے ہم ''دست قدرت'' کہتے ہیں، جیسا کہ عرض کیا گیا ''عالمین'' کے لفظ سے قرآن اس عظیم حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے، جس کو تمام پچھلی قوموں نے بھلا رکھا تھا۔ اسلام جس ''رب'' کا تصور پیش کرتا ہے وہ کسی ملک کسی قوم کسی مذہب، کسی مسلک کے ساتھ مخصوص نہیں، وہ انسانوں میں مقید نہیں، وہ حیوانات ونباتات کا پابند نہیں، بلکہ اس کی ربوبیت کے چشمہ سے کائنات کا ایک ایک ذرہ سیراب ہوتا ہے، وہ اپنے ماننے والوں کا ہی ''رب'' نہیں بلکہ جس طرح وہ ایک مسلمان کی تربیت کرتا ہے بعینہ اسی طرح غیر مسلموں کی بھی۔ اس کے خزانے سے جس طرح انسانوں کی تربیت کا سامان کیا جاتا ہے، اسی طرح دوسری مخلوقات کی تربیت کا بھی، غرض یہ کہ اسلام اس ''رب'' کی عبادت کی طرف دنیا کو بلا رہا ہے جو پوری کائنات کا محسن، مربی اور پالنہار ہے، اور اس کی اسی ''عمومی ربوبیت'' کا تقاضہ ہے کہ پوری کائنات اس کے سامنے سجدہ ریز ہو۔

یہی وہ عظیم تصور ہے جو اسلام کو دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں ''عظمت وجلالت'' کے عظیم ''منارہ'' پر جا بٹھاتا ہے۔

الرحمن الرحیم:

اسلام جس ''رب'' کی طرف بلا رہا ہے وہ رحمٰن بھی ہے، اور رحیم بھی (رحمٰن) جس کی رحمت کی کوئی انتہا نہیں اور ''رحیم'' جو رحم کرتا ہے اور بار بار اس کی شان رحمانیت کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک کو

اس کے اندازہ کے موافق رزق مل رہا ہے، زندگی کا سامان مل رہا ہے، جہاں ایک بڑے سے بڑے طاقتور جانور کی روزی کا سامان کیا گیا ہے، وہاں ایک کمزور کیڑے کے لئے بھی سامان موجود ہے، اگر ایک ''سمجھدار انسان'' اپنی عقل وخرد سے روٹی کھا رہا ہے تو معمولی عقل کا شخص بھی اس سے محروم نہیں ہے، اور اس کی شان ''رحیمیت'' کا پورا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا جب کہ وہ اپنے ناقص سے ناقص بندوں کو بھی محض اپنے فضل سے بڑے سے بڑے انعام سے نوازے گا، انشاء اللہ۔

مالک یوم الدین:

آگے یہ بھی بتادیا گیا کہیں رحمانیت ورحیمیت کو دیکھ کر اس کی عبادت واطاعت سے غافل نہ ہوجانا کہ وہ یوم الدین (بدلہ کا دن) کا شہنشاہ اور مالک ہے، (یوم دین) جو یوم الفصل ہے یعنی جس دن تمام انسانوں کی قلعی کھل جائے گی، ہر شخص کا کھرا کھوٹا، سامنے آجائے گا، اور جس کا جو عمل ہے وہ اس کے نتیجہ سے دوچار ہوگا۔

"فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره، ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره"۔

(جو ایک ذرہ برابر بھلائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا، اور جو ایک ذرہ برابر برائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا)۔

ایاک نعبد:

جب اتنی بات واضح ہے کہ اے مالک! تو ہی کائنات کا مربی ہے، تو ہی رحمت وشفقت کا سرچشمہ ہے اور تو ہی روز جزا کا مالک ہے اور اسی لئے تو ہی ساری تعریفوں کا مرجع ہے، تو ظاہر ہے کہ ایک ''غلام'' کے لئے کیسے جائز ہوگا کہ وہ تیرے سوا کسی اور کے دروازے پر جبیں ٹیکے، کسی اور کی چوکھٹ پر پیشانی رکھے۔ پس اے ہمارے آقا! ہم اور ہمارے ساتھ پوری صالح کائنات تیری غلامی کے لئے حاضر ہے، اس لئے ہم تو صرف تیری ہی پوجا کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کسی کی پرستش نہیں کرتے۔

ایاک نستعین!

جب ہر طرح کی قوت تیرے ہی پاس ہے، ہر چیز کا تو ہی مالک ہے، جو کچھ کسی کو ملتا ہے وہ تیری ہی نظر کرم کا نتیجہ ہے، تو ہم کسی دوسرے کا دروازہ کیوں کھٹکھٹائیں، کسی اور کے سامنے دست سوال کیوں دراز کریں، جب کہ سب ہی تیرے محتاج اور تیرے در کے بھکاری ہیں، اس لئے اے میرے آقا! ہم دنیا کے مجبوروں اور تجھ سے ہی مانگنے والوں کے بجائے تجھ سے اور صرف تجھ سے ہی مدد چاہتے ہیں، اور ہر طرح کی مدد چاہتے ہیں، یہاں تک کہ اس عبادت وغلامی میں بھی جس کا ابھی تجھ سے وعدہ کیا ہے، تیری ہی توفیق اور تیری ہی مدد کے طالب ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ۔

✦ ✦ ✦

علم اصول فقہ کی نشو ونما

(عہد سیدنا امام شافعی تک)

یہ ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ قانون کا سرچشمہ وہی ذات باری تعالیٰ ہے جس کے لئے خلق وامر ہے۔ انسانی زندگی کی تنظیم، اس کی مادی اور روحانی ترقی، دنیا اور آخرت میں سکون ونجات کی ضمانت اسی فطری قانون میں مل سکتی ہے جو اس کائنات کے خالق، علیم وحکیم اور رحمٰن ورحیم کی طرف سے صادر ہو۔

اللہ کا یہ قانون وحی الٰہی کے ذریعہ انبیاء کرام پر نازل ہوا، اور انبیاء کو تشریح وتعبیر اور شریعت کے اظہار کا فریضہ سونپا گیا۔ کتاب اللہ: اللہ کا نازل کردہ وہ قانون ہے جو خاتم الانبیاء حضور اقدس ﷺ پر نازل ہوا۔ اور سنت: قانون الٰہی کی تعبیر وتشریح ہے، پس قانون کے دو بنیادی سرچشمے قرار پائے، ایک کتاب اللہ، اور دوسرے سنت رسول اللہ۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے احکام شریعت کا استنباط کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص محدود ومعدود ہیں اور کائنات میں پیش آنے والے واقعات بے شمار اور لامحدود۔ اور شریعت اسلامی جس کا رشتہ زندگی سے بہت گہرا ہے، زندگی کی تبدیلی اور زمان ومکان کے فرق سے پیدا ہونے والے حالات ومعاملات میں بھی انسانوں کی رہنمائی کرتا رہا ہے، اس کے لئے اجتہاد یعنی قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات، اور ایک دوسرے سے مشابہت رکھنے والے واقعات کی مشابہتوں اور علت حکم کے اشتراک کی بنیاد پر ان واقعات کا حکم معلوم اور مستنبط کیا جاتا رہا ہے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہے۔

اصول فقہ کا موضوع:

ان جزئی اور فروعی احکام کی معرفت تو علم فقہ کا موضوع ہے، لیکن مصادر شرعی (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، نیز مختلف فیہ ادلہ شرعیہ: استحسان، استصلاح، استصحاب، قول صحابی، سد ذرائع وغیرہ) سے استنباط احکام کے قواعد ''اصول فقہ'' کا موضوع ہیں۔ ان مصادر کی کیا حیثیت ہے، ان کا مرتبہ کیا ہے، قواعد لغت کی مدد سے کسی آیت، یا حدیث کا مفہوم کس طرح متعین کیا جائے گا، یہ اور اس طرح کی دیگر تفصیلات اصول فقہ کے ذریعہ جانی جاتی ہیں، اس موضوع پر مسلمان ماہرین قانون اور فقہاء واصولیین نے زبردست کارنامہ انجام دیا ہے۔ استنباط کے یہ قوانین دراصل وہ میزان ہیں جن پر کسی استنباط کی صحت وخطا اور قوت وضعف کو پرکھا جاسکتا ہے۔

علم اصول فقہ کا آغاز:

علم اصول فقہ کا آغاز کب ہوا؟ عام طور پر اس کا نقطہ آغاز سیدنا امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' کو مانا جاتا ہے۔اگر کتابی صورت میں اس علم کی تدوین کا نقطہ آغاز امام شافعیؒ کی اس کتاب کو تسلیم کیا جائے تو ایک حد تک صحیح ہے، لیکن اسے استنباط احکام کے ان قوانین کی ایجاد کا نقطہ آغاز تسلیم کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ استنباط احکام، استخراج مسائل اور نوازل وحوادث (نئے پیش آمدہ مسائل) میں فقہی آراء اور فتاوی جاری کئے جانے کا کام عہد صحابہ سے ہی رائج ہے، اور اگر اصول فقہ ان قواعد وقوانین کا نام ہے جو احکام شرعی کے استنباط کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو لازمی طور پر تسلیم کرنا ہوگا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، نیز تابعین وتبع تابعین نے ان قواعد کو برتا ہے، اور بغیر کسی قاعدہ قانون اور نظم وضبط کے یہ احکام مستنبط نہیں کئے ہیں، حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد تقریباً سو سال کا طویل عرصہ ایسا گذرا ہے جس میں صحابہ وتابعین نے افتاء اور قضاء کی ذمہ داریاں پوری کی ہیں، اور اس عرصہ میں مملکت اسلامی جزیرہ نما عرب سے نکل کر دور دراز کے مہذب ممالک روم وایران اور مصر وشام، مراکش اور اندلس تک وسیع ہو چکی تھی، متعدد اقوام اسلام قبول کر چکی تھیں۔ان کے حالات مختلف، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی مسائل مختلف، لیکن اس کے باوجود صحابہ وتابعین نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ان کے پاس جدید مسائل کا حل نہیں، وہ ہمیشہ ان مسائل کے لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف رجوع کرتے، اور کتاب وسنت میں کوئی حکم صراحۃً نہیں پاتے تو اجتہاد کرتے، کبھی مصالح کی رعایت کرتے، کبھی سد ذرائع کا اصول اپناتے، کبھی عرف کے تقاضے پر عمل کرتے، کبھی ضرورت وحاجت کو سامنے رکھ کر فتوی دیتے، اور نصوص کی تعبیر اور ان کے مفاہیم متعین کرنے میں لغت اور محاورات عرب سے فائدہ اٹھاتے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں ایک صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ میرے والد میری ساری کمائی اپنے قبضہ میں لے لینا چاہتے ہیں۔حضرت ابوبکرؓ نے ان کے والد سے کہا:

''انما لک من مالہ ما یکفیک''۔

(تم اپنے بیٹے کے مال سے اتنا ہی لے سکتے ہو جتنا تمہاری ضرورت کے لئے کافی ہو)۔

باپ نے اپنے دعوی پر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا کہ ''تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے''سیدنا ابوبکرؓ نے اس حدیث کے اطلاق کو مقید فرمایا اور لام کو ملک پر نہیں، استحقاق پر محمول کیا اور اس حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس حق کو نفقہ اور ضروریات زندگی کی حد تک محدود فرما دیا۔اور فرمایا: ارض بما رضی اللہ بہ (اللہ جس پر راضی ہے، اسی پر تو بھی راضی ہو جا)(۱)۔

۱۔ سنن بیہقی ۷/۴۸۱۔

اسی طرح سیدنا عمر فاروقؓ نے سواد عراق کو غانمین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔یا مدینہ کے بازار میں درآمد ہونے والے سامان خورد ونوش کو خرید کر ذخیرہ کرنے اور اسے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے سے منع کر دیا، حضرت فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو جس میں مطلقہ کو عدت کے نفقہ سے محروم قرار دیا گیا ہے سیدنا عمرؓ نے کتاب وسنت کے خلاف قرار دیتے ہوئے رد کر دیا۔سد ذرائع کے اصول کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو مساجد کی حاضری سے منع فرمایا۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نشہ خوار کو اسی کوڑے کی سزا دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

''إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فاجعله حد الفرية''۔

(جب شراب پئے گا تو نشہ آئے گا جب نشہ آئے گا تو بیہودہ بکواس کرے گا، اور جب ہذیان بکے گا تو جھوٹ بولے گا۔پس کسی جھوٹی تہمت (قذف) دھرنے کی جو سزا ہے، وہ اسے ملنی چاہئے)۔

اسی موقعہ پر حضرت عبد الرحمن بن عوف نے فرمایا:

''اجعله كأخف الحدود ثمانين''(۱)۔

(نشہ خوار کو سب سے ہلکی سزا یعنی اسی کوڑے لگایا جائے)۔

یہ اور اس طرح کے بہت سے اجتہادات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ وتابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے واضح اور متعین اصولوں کی روشنی میں احکام شرعی مستنبط کئے اور صحابہ وتابعین کے ان فتاوی اور قضایا کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے ان احکام شرع کے استنباط میں کچھ اصول وضوابط کی رعایت کی ہے جو اگرچہ ہمارے سامنے مدون ومرتب صورت میں موجود نہیں ہیں، امام الحرمین الجوینی نے لکھا ہے:

''نحن نعلم قطعا، ان الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحد لها حد، فإنهم كانوا قايسين في قريب من مأة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طلعة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها ...... وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل مايعنّ لهم من غير ضبط وربط وملاحظة قواعد متبعة عندهم''(۲)۔

''ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ واقعات جن کے بارے میں علماء صحابہ نے فتاوی دیئے، یا فیصلے کئے وہ منصوصات سے کہیں زیادہ ہیں، بے شمار اور غیر محدود ہیں، اس لئے کہ ان کے قیاس واستنباط کا سلسلہ

۱۔ المغنی ۸/۳۰۷۔

۲۔ البرہان، بحوالہ فقرہ ۷۱۱۔

تقریبا ایک صدی تک جاری رہا۔ جس میں واقعات وحوادث مسلسل یکے بعد دیگرے پیش آتے رہے۔ اور تحقیق اور تلاش وجستجو کی طرف مائل رہے۔ اور کسی واقعہ کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین میں یہ حضرات اس عذر کے باعث خاموش نہیں رہے کہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے...... اور ہم یہ بھی یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ وہ ان واقعات کے بارے میں بغیر ضبط وربط اور مخصوص مسلمہ اصول وقواعد کی رعایت کئے بغیر ہر وہ بات جو ان کے ذہن میں آئے اسے بنائے حکم نہیں بناتے تھے"۔

عہد تابعین میں جب حضرت سعید بن المسیب، علقمہ اور ابراہیم نخعی وغیرہ ائمہ کبار نے اپنے عہد کے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ان حضرات کی بحثوں میں ان اصولوں کے آثار واضح تر ہوتے جاتے ہیں جن کی رعایت انہوں نے استنباط مسائل میں کی ہے۔ مثلا سیدنا ابراہیم نخعی احادیث کی قبولیت کے بارے میں زیادہ محتاط رویہ اختیار کرتے ہیں کہ یہ وہ عہد ہے جب وضع حدیث کا فتنہ عروج پر تھا، یہاں سے حدیثوں کے قبول ورد کے ضوابط اور معیار کے تعین کے خدوخال واضح ہوتے چلے گئے۔

حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ اور قوانین استنباط کا وجود اور اس کی نشو ونما فقہ کی نشو ونما کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ان کی باضابطہ تدوین وترتیب کی اولین کوشش امام شافعیؒ کے "الرسالہ" سے، یا اس کتاب سے ہوتی ہے جو اس موضوع پر امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہے(۱)۔ اور اس کی بہر حال ضرورت ہے کہ جس طرح امام ابوحنیفہؒ یا دیگر ائمہ کے استنباط کئے ہوئے احکام کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے اصول واستنباط اور مناہج اجتہاد مرتب کئے گئے ہیں، اسی طرح صحابہ کرام کے اصول استنباط کی تحقیق کی جائے، خصوصا جب کہ فقہاء صحابہ ابوبکر صدیق، عمر فاروقؓ، عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ ابن عمر اور عبداللہ ابن عباس جیسے حضرات کی فقہ مرتب ہو کر سامنے آ گئی ہے اور اس عظیم خدمت کے لئے ڈاکٹر رواس قلعجی (کویت) لائق شکریہ ہیں۔

ڈاکٹر رواس قلعجی نے "موسوعہ فقہ ابراہیم نخعی" میں حضرت ابراہیم نخعی کے استنباطات کی روشنی میں غیر معمولی محنت تلاش وتتبع اور استقراء کے ذریعہ ان اصولوں کی تخریج کی ہے، جن کی رعایت حضرت ابراہیم نخعی کے یہاں پائی جاتی ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے لکھا ہے:

"مصادر فقہ، یعنی وہ بنیادی سرچشمے جن سے احکام نکلے ہیں، اور کسی بھی واقعہ کے پیش آنے کی صورت میں جن کی طرف فقیہ رجوع کرتا ہے۔ (ان مصادر کی تعیین اصول فقہ کا پہلا موضوع ہے)۔ ہمیں کوئی ایسی تصریح نہیں مل سکی جس میں ابراہیم نخعیؒ نے ان مصادر فقہی کی تعیین کی ہو۔ اس لئے ان کے فتاوی کا

۱۔ الفہرست لابن الندیم۔

جائزہ لینا ضروری ٹھہرا تا کہ معلوم ہو سکے کہ انہوں نے اپنے فتاوی میں کن مصادر پر اعتماد کیا ہے۔ اور نہایت باریک بینی کے ساتھ جائزہ لینے پر ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ امام نخعی کے نزدیک مصادر فقہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کتاب اللہ، ۲۔ سنت رسول اللہ، ۳۔ اقوال صحابہ، ۴۔ اجماع، ۵۔ قیاس، ۶۔ استحسان، ۷۔ استصحاب، ۸۔ عرف۔

قرآنی آیات کی تعبیر وتشریح کے ذیل میں امام نخعیؒ کے متعدد فتاوی کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً اگر کسی مسئلہ کی صراحت قرآن کریم میں موجود ہو تو ابراہیم نخعی اسے کافی سمجھتے ہیں، اسی لئے قانون ایلاء میں وہ ایلاء کے انعقاد کے لئے بالحاظ اختلاف مذہب اپنی زوجہ کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کرنے کی قسم کو کافی سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک ضروری نہیں کہ بیوی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ قرآن نے "من نساء هم" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس میں زوجہ کے مسلمان ہونے کی کوئی قید نہیں۔ اسی طرح لفظ خاص کے بذات خود واضح ہونے اور کسی بیان ووضاحت کے محتاج نہیں ہونے کا اصول اپناتے ہوئے ابراہیم نخعی نے وضو کے فرائض میں ان چار ارکان پر کسی اضافہ کو قبول نہیں کیا، جو قرآن میں مذکور ہیں۔

اسی طرح ان کی رائے میں امر مقتضی تکرار نہیں، یعنی اگر کسی کام کا حکم قرآن میں کیا گیا ہو تو اس حکم کی تعمیل ایک بار کر لینا کافی ہوگا، اگر اسے بار بار کرنے کی ہدایت نہیں دی گئی ہو، مثلاً پانی موجود نہ ہو، یا پانی کے استعمال سے ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہو تو قرآن نے تیمم کا حکم دیا اور فرمایا: "تیمموا" (۱)۔ تو ایک ہی تیمم مختلف نمازوں کے لئے کافی ہے۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے جس طرح علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ہر نماز کے لئے علیحدہ تیمم کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح ڈاکٹر رواس قلعجی نے امام ابراہیم نخعی کے "اصول استنباط" ان کے فتاوی سے تخریج کئے ہیں، جو قابل قدر خدمت ہے۔ اور خدا کرے کہ اس نہج پر صحابہ وتابعین کے اصول استنباط کی تخریج، تحقیق اور تنقیح کا کام انجام دیا جا سکے، کہ اس طرح وسیع النظری کے ساتھ ہر عہد میں پیش آنے والے واقعات وحوادث کے شرعی احکام مستنبط کرنے میں ان اصولوں سے فائدہ اٹھایا جا سکے گا۔ اور فقہ اسلامی زندہ قانون کی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آ سکے گی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد:

دوسری صدی ہجری ائمہ مجتہدین کا عہد ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی عمروں میں بہت تھوڑا فرق ہے، حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ اس طرح دوسری صدی ہجری کا نصف اول ان حضرات کی علمی، فقہی، تحقیقی اور اجتہادی خدمات کا عہد ہے، جس میں قانون اسلامی کی تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا۔ ان ائمہ کا طریقہ

۱۔ الآیۃ: "وإن كنتم مرضى او على سفر فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيبا" سورہ نساء: ۴۳، ومائدہ: ۶۔

اجتہاد اور ان کے اصول استنباط وضاحت وترتیب کے ساتھ ہمارے سامنے آتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ نے اپنے طریقہ اجتہاد کی خود وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

"إذا وجدت فی كتاب الله تعالى، وفی سنة رسول الله ﷺ أخذت به، ولم أصرف عنه، وإذا اختلفت الصحابة اخترت من قولهم، وإذا جاء من بعدهم أخذت وتركت"(۱)۔

(یعنی میرے اجتہاد کی بنیاد کتاب وسنت ہے (اور صحابہ کی اجماعی رائے) لیکن اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو ان میں سے کسی ایک قول کو میں اختیار کرتا ہوں اور تابعین کے اقوال کے معاملہ میں جسے مناسب سمجھتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جسے نہیں اسے چھوڑ دیتا ہوں)۔

امام اعظم کے ایک شاگرد نے امام ابوحنیفہؒ کے طریقہ اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:

"إنی آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ، والآثار الصحاح عنه التی فشت فی أيدی الثقات، فإذا لم أجده فی كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع من قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبی، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب (وعدد رجالا) قد اجتهد و أن اجتهد كما اجتهدوا"(۲)۔

(میں کسی مسئلہ کا حکم جب قرآن میں پاتا ہوں تو اسے اختیار کرتا ہوں۔ قرآن میں نہ پاؤں تو سنت رسول اللہ ﷺ اختیار کرتا ہوں۔ اور حضور ﷺ سے مروی ان صحیح آثار کو بناء حکم بناتا ہوں۔ جو ثقہ اور معتبر لوگوں کے درمیان عام ہیں۔ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی حکم نہیں پاتا تو صحابہ کی ایک مسئلہ پر مختلف آراء میں جس کو چاہتا ہوں اختیار کرتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑتا ہوں، لیکن ان کے اقوال سے باہر نہیں جاتا۔ اور جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب وغیرہ تک آتا ہے جنہوں نے اپنے اپنے اجتہاد سے حکم شرع مستنبط کیا ہے تو مجھے بھی حق ہے کہ میں اجتہاد کروں، جیسے انہوں نے اجتہاد کیا)۔

امام ابوحنیفہؒ نصوص کتاب وسنت میں ناسخ ومنسوخ کی خصوصی طور پر تحقیق فرماتے اور اس کی تلاش میں رہتے کہ حضور اقدس ﷺ کا کسی بھی معاملہ میں آخری عمل کیا تھا، حسن بن صالح کہتے ہیں:

۱۔ مناقب أبی حنیفة للامام الموفق بن احمد المکی ۱ر ۷۳، دار الکتاب العربی، بیروت۔
۲۔ مناقب للمکی ۱ر ۸۰۔

"كان أبو حنيفةؒ شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبی ﷺ وعن أصحابه وكان يقول إنّ لكتاب الله ناسخا و منسوخا، وإنّ للحديث ناسخا و منسوخا، وكان حافظا لفعل رسول الله ﷺ الأخير الذی قبض عليه مما وصل إلى أهل بلده"(۱)۔

(امام ابوحنیفہؒ حدیث ناسخ اور حدیث منسوخ کی سختی کے ساتھ تلاش وتحقیق فرماتے اور جب ان کے نزدیک حدیث کا ثبوت حضور ﷺ اور ان کے اصحاب سے ہو جاتا، تو اس پر عمل کرتے، اور فرماتے تھے کہ: "کتاب اللہ میں بعض احکام ناسخ اور بعض منسوخ ہیں، اسی طرح حدیث میں بھی ناسخ ومنسوخ ہیں"۔ اور وہ حضور اقدس ﷺ کے اس آخری عمل کے حافظ تھے جس پر حضور ﷺ نے وصال فرمایا، جو ان کے اہل بلد تک پہونچا)۔

اس ذیل میں امام صاحبؒ اس فتنہ پر کہ بلالحاظ اس کے کہ کون سی حدیث ناسخ ہے اور کون سی منسوخ ہر طرح کی حدیثیں بیان کر کے امت میں تفریق اور گروہ بندی پیدا کی جاتی ہے، اپنی سخت ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ یہ لوگ کچھ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کا یہ خیال ہے کہ حضور ﷺ نے ایسا فرمایا ہے اور ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ:

اللہ عز وجل نے اپنے نبی ﷺ کو رحمت بنا کر بھیجا تھا، تا کہ ان کے ذریعہ متفرق لوگوں کو اکٹھا کیا جائے، الفت کی دعوت دی جائے، اس لئے نہیں بھیجا تھا کہ تفریق کلمہ پیدا کی جائے اور بعض مسلمانوں کو بعض مسلمانوں سے جنگ کے لئے کھڑا کیا جائے۔

یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان روایات میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے بعض ناسخ ہیں اور بعض منسوخ، مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ ہم تو ان روایات کو اسی طرح بیان کر دیتے ہیں جس طرح ہم نے سنا ہے۔

"خرابی ہو ان لوگوں کے لئے اپنی عاقبت کے بارے میں کتنے بے فکر ہیں یہ لوگ کہ کھڑے ہو جاتے ہیں لوگوں کے سامنے اور ان سے وہ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں انہیں معلوم ہے کہ ان میں سے بعض منسوخ ہیں، اور آج حکم منسوخ پر عمل کرنا گمراہی ہے، پس ان کی بیان کی ہوئی منسوخ روایات پر عمل کر کے لوگ گمراہ ہوں گے۔ اور ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ

۱۔ ایضاً۔

رسول اللہ ﷺ ایک آیت کی دو (متضاد) تفسیریں بیان فرمائیں، پس جو احکام قرآن میں ناسخ تھے، انہیں آپ ﷺ نے سبھوں کے سامنے ناسخ بیان فرمایا اور جو منسوخ تھے انہیں سب کے سامنے منسوخ بیان فرمایا"(۱)۔

امام اعظم ان حدیثوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں جو قرآن سے متصادم ہوں، اور ایسی حدیثوں کو رد کرنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"فردی علی کل رجل یحدث عن النبی ﷺ بخلاف القرآن لیس ردا علی النبی ﷺ ولا تکذیبا له، ولکنه ردٌّ علی من یحدث عنه بالباطل، والتهمة دخلت علیه، لیس علی النبی ﷺ"(۲)۔

میرا ہر اس شخص پر رد کرنا جو نبی ﷺ کی طرف منسوب کر کے ایسی حدیثیں بیان کرتا ہے، جو قرآن کے خلاف ہے (معاذ اللہ) یہ نبی ﷺ پر رد اور ان کی تکذیب نہیں، بلکہ یہ اس شخص پر رد ہے جو اس طرح باطل حدیث سناتا ہے، عیب اس بیان کرنے والے میں ہے (معاذ اللہ) نبی ﷺ میں نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے۔ اور قیاسی مسائل کے بارے میں آثار واحادیث کی تلاش میں رہتے تھے۔ مثلاً انگلیوں کی دیت کے بارے میں امام صاحب کی رائے یہ تھی کہ ہر انگلی کا خون اس انگلی سے حاصل منافع کو سامنے رکھ کر مقرر کیا جائے، اسی لئے وہ انگوٹھے کا خون بہا، دوسری انگلیوں کے مقابلہ میں زیادہ دیئے جانے کے قائل تھے، لیکن جب انہیں حضور اقدس ﷺ کی یہ حدیث ملی کہ انگوٹھا اور دوسری انگلیاں برابر ہیں، تو انہوں نے قیاس کو ترک کیا اور حدیث کے تقاضہ پر عمل کیا۔

ہاں! جو حدیث شاذ ہوتی، اسے قبول نہیں کرتے، جیسے "بیع رطب بالتمر" کے مسئلہ میں حدیث سعید کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث شاذ ہے:

"ذاک حدیث شاذ لا یؤخذ بروایة زید أبی عیاش"(۳)۔

وہ قیاس کو ہر جگہ قابل عمل قرار نہیں دیتے، حضرت وکیع فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:

"البول فی المسجد احسن من بعض القیاس"(۴)۔

۱۔ مناقب للمکی ۱/۸۷۔
۲۔ حوالہ سابق۔
۳۔ مناقب للمکی ۱/۸۱۔
۴۔ ایضاً۔

یعنی مسجد میں پیشاب کا بدترین عمل بھی بعض قیاس سے بہتر ہے۔

ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ قیاس ہے جو نص سے متصادم ہو، یا جس میں مناط حکم کی صحیح تحقیق اور علت حکم کی صحیح تعیین نہیں کی گئی ہو، اسی لئے امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"لیس یجری القیاس فی کل شی"(۱)۔

(قیاس ہر مقام پر جاری نہیں کیا جا سکتا)۔

امام ابوحنیفہؒ قیاس کو مصادر شرع میں سے ایک مصدر تصور فرماتے ہیں، ایک شخص نے امام صاحب پر اس بارے میں اعتراض کیا اور کہا:

"ماهذه المقایسات، دعوها، فإن أول من قاس ابلیس"۔

(یہ کیا قیاس بازی ہو رہی ہے، اس کو چھوڑو کہ پہلا شخص جس نے قیاس کیا، ابلیس تھا)۔

امام صاحب نے جواب دیا:

"یا هذا! وضعت الکلام فی غیر موضعه، ابلیس رد علی الله تعالی امره، ونحن نقیس المسئالة علی أخری لنردها إلی أصل من أصول الکتاب والسنة واتفاق الائمة، فنجتهد وندور حول الاتباع فاین هذا من ذاک"(۲)۔

(اے شخص! تو نے بات بے جگہ رکھی۔ ابلیس نے اللہ تعالی کے خلاف حکم رد کیا تھا، اور ہم ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں تا کہ اس مسئلہ (غیر منصوص) کو کتاب وسنت اور اجماع ائمہ کے اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی طرف لوٹائیں۔ پس ہم اجتہاد کرتے ہیں، اور ہماری گردش کا محور اتباع ہے (نہ کہ ابتداع) پس کہاں یہ (ہمارا عمل) اور کہاں وہ (ابلیس کا عمل)۔

امام ابوحنیفہؒ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس کے علاوہ استحسان کے بھی قائل تھے۔

امام مالک کا طریقہ استنباط:

اس عہد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے علاوہ جو عظیم فقہ مدون ہوئی اور عالم اسلام کے بڑے حصہ میں مسلمانوں کی زندگی پر اثر انداز ہوئی، وہ سیدنا امام مالک امام دار الہجرۃ کی فقہ ہے۔ امام مالکؒ کی فقہ کا جائزہ لیا جائے تو ان کے طریقہ اجتہاد اور مناہج استنباط بہت واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع وقیاس کی حجیت کے متفق علیہ ہونے

۱۔ مناقب للمکی ۱/۷۴۔
۲۔ حوالہ سابق

کے ساتھ ساتھ امام مالکؒ کے فقہ کی بڑی اساس استصلاح اور اجماع اہل مدینہ پر ہے۔ خود امام مالکؒ امام لیث بن سعد کے نام اپنے مکتوب میں تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں:

''لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، مدینہ دارالہجرت ہے، یہیں قرآن نازل ہوا۔ اور حلال، حلال کیا گیا اور حرام، حرام کیا گیا۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اہل مدینہ کے درمیان تھے، وحی اور نزول قرآن ان کے سامنے ہوا۔ رسول اللہ ﷺ انہیں حکم فرماتے تھے، اور وہ بجالاتے تھے، رسول اللہ ﷺ ان کے لئے سنتیں قائم فرماتے، وہ اس کی اتباع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کو اٹھا لیا۔ اور ان کے لئے وہ پسند فرمایا جو اس کے پاس ہے۔ صلوات علیہ ورحمتہ و برکاتہ۔ رسول ﷺ کے بعد ان کی امت کے وہ لوگ کھڑے ہوئے جو ان کے سب سے زیادہ اتباع کرنے والے تھے، اور جو ان کے بعد ولی امر (حکمراں) بنائے گئے۔ پس جو نئے واقعات ان کے سامنے پیش آئے ان کے بارے میں انہوں نے اپنے علم کے مطابق اپنا فیصلہ نافذ کیا۔ اور جن چیزوں کے بارے میں ان کے پاس کوئی علم نہیں تھا، اس کے بارے میں انہوں نے (دیگر اہل علم) سے استفسار کیا، پھر انہوں نے اپنے اجتہاد کی روشنی میں اس بارے میں قوی ترین قول کو اختیار کیا۔ اور اگر کسی نے ان کی رائے سے اختلاف کیا، یا کسی دوسرے شخص کا قول ان کی رائے سے زیادہ قوی اور بہتر ملا، تو انہوں نے اپنی پہلی رائے کو چھوڑ دیا اور دوسری رائے پر عمل کیا۔ ان حضرت صحابہؓ کے بعد تابعین کا عہد آیا، وہ بھی صحابہ کے مسلک پر چلتے رہے اور انہیں کی سنتوں کی پیروی کرتے رہے۔

پس ان حالات میں اگر کوئی امر مدینہ میں ظاہر ہو اور معمول بہ ہو تو میں کسی شخص کے لئے اس کے خلاف رائے قائم کرنے کی گنجائش نہیں پاتا، اس لئے کہ اہل مدینہ کے پاس وہ وراثت ہے جس میں غلط انتساب کی گنجائش نہیں ہے، بخلاف دیگر شہروں کے معمولات اور وہاں کے گذرے ہوئے بزرگوں کے مسلک کے جن پر اس درجہ کا اعتماد نہیں کیا جاسکتا (۱)۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے اصولی مسائل ہیں جن کی صراحت امام مالکؒ کے یہاں واضح طور پر ملتی ہے۔ اسی ذیل میں حضرت لیث بن سعد کا وہ خط بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے امام مالک کو ان کے خطوط کے جواب میں لکھا ہے۔ حضرت لیث ابن سعد بھی اس عہد کے کبار ائمہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، اس خط سے اس اہم اصولی بحث میں اہل مدینہ کے مابین معمول بہا طریقوں کے حجت ہونے کے بارے میں امام مالکؒ کے علاوہ دیگر ائمہ کا کیا نقطۂ نظر ہو سکتا ہے؟

۱۔ ترتیب المدارک وتقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک للقاضی عیاض، طبع دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت ۱/ ۶۴۔

اس کی وضاحت حضرت لیث بن سعد کے مکتوب سے ہوجاتی ہے، جس کے جستہ جستہ حصے یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

(آپ نے لکھا ہے کہ) آپ کو یہ خبر ملی ہے کہ میں ایسے فتوے دیتا ہوں جو اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہیں، .... اور آپ نے لکھا ہے کہ سارے لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں جو دارالہجرت اور نزول قرآن کی بستی ہے، آپ نے جو کچھ لکھا ہے، صحیح لکھا ہے .... میں اہل علم میں سے کسی کو اپنے سے زیادہ شاذ فتوی کو ناپسند کرنے والا، اور علماء اہل مدینہ جو گذر چکے ہیں ان کے فضل کا اعتراف کرنے والا، اور جن فتاوی پر ان علماء اہل مدینہ کا اتفاق ہے، ان کو قبول کرنے والا نہیں پایا۔ الحمدللہ رب العالمین۔ آپ نے مدینہ کے مقام رسول ہونے، صحابہ کے سامنے وحی کے نزول، اور ان کو حاصل ہونے والے علم، اور اس کی وجہ سے افراد امت کے ان کے تابع ہونے کے بارے میں جو کچھ ذکر کیا ہے، وہ بھی ویسا ہی ہے، جیسا آپ نے ذکر کیا ہے۔

آپ نے سابقین اولین اور دیگر صحابہ کی فضیلت کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ نقل کیا ہے (وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ الخ) (۱)۔ بیشک ان سابقین اولین میں سے بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جہاد فی سبیل اللہ کے لئے طلب رضا خداوندی کی خاطر نکلے اور انہوں نے بہت سی چھاؤنیاں بنائیں اور لوگ ان کے گرد جمع ہوگئے۔ انہوں نے ان جمع ہونے والے لوگوں کے درمیان کتاب اللہ، اور سنت رسول اللہ کو ظاہر فرمایا۔ اور جو کچھ وہ جانتے تھے، اس میں سے انہوں نے کچھ چھپایا نہیں۔ اور ہر چھاؤنی میں صحابہ میں سے کچھ لوگ تھے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی تعلیم دیتے تھے اور جن امور کے بارے میں کتاب وسنت میں واضح حکم نہیں ملتا تھا، وہ اجتہاد کے ذریعہ حکم دیتے تھے، ان حضرات صحابہ کے سربراہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، اور حضرت عثمان غنی تھے، جنہیں مسلمانوں نے اپنے امیر کی حیثیت سے منتخب کیا تھا، اور یہ تینوں حضرات اپنے فوجیوں کو ضائع کرنے والے نہیں تھے، اور نہ ان سے غافل تھے، بلکہ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے بارے میں بھی، اقامت دین اور اختلاف سے بچنے کی خاطر کتاب وسنت کے مطابق ہدایتیں دیتے رہتے تھے، پس ان خلفاء نے قرآن کی تفسیر، نبی ﷺ کے عمل، یا اپنی ان آراء میں سے جو رسول اللہ ﷺ کے بعد انہوں نے باہمی مشورہ سے قائم کی، کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تعلیم انہوں نے میدان جہاد میں منتشر ان فوجیوں کو نہیں دی ہو۔

پس ان حالات میں اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کے بارے میں صحابہ کرامؓ نے مصر، شام اور عراق میں، ابوبکر وعمر اور عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد میں عمل کیا، اور اپنی وفات تک اسی پر عمل پیرا رہے اور کوئی دوسرا حکم نہیں دیا، تو ہم مسلمانوں کی ان چھاؤنیوں کے لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ انہیں چھوڑ کر کوئی ایسا عمل اختیار کریں جو ان سلف صحابہ وتابعین کے عمل کے خلاف ہو (۲)۔

۱۔ سورہ توبہ: ۱۰۰۔
۲۔ اعلام الموقعین لابن القیم طبع دار الفکر، بیروت، ص ۹۴ تا ۱۰۰۔

اس کے بعد امام لیث نے تفصیل کے ساتھ متعدد احکام ومسائل کے بارے میں صحابہ وتابعین کے اس عمل کا ذکر کیا ہے جوان مختلف شہروں میں رائج تھے۔

اس ساری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر ائمہ مجتہدین کے عہد تک فقہ کا تدریجی ارتقا کچھ منضبط اصولوں اور پختہ قواعد استنباط پر مبنی تھا، جن کے نقوش اور آثار آج بھی نظر آتے ہیں، لہذا علم اصول فقہ کی باضابطہ تدوین اگرچہ بعد کو عمل میں آئی، لیکن یہ اصول پہلے سے صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کے یہاں معمول بہ تھے۔

علم اصول کی فنی تدوین:

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے پہلی بار امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے اصول استنباط سے متعلق ایک رسالہ لکھا تھا، اسی طرح ابن الندیم نے ''الفہرست'' میں امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب ''علم اصول الفقہ'' کا ذکر کیا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی کتاب لکھی گئی تھی تو وہ ہمارے سامنے موجود نہیں۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ علم اصول فقہ کی تدوین میں اولیت سیدنا امام شافعی کو حاصل ہے۔ امام شافعیؒ ۱۵۰ھ میں غزہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے، ان کی عمر کا ابتدائی حصہ مکہ میں گذرا۔ انہوں نے امام مالکؒ سے کسب فیض کیا اور کچھ عرصہ مدینہ میں گذارا، پھر وہ بغداد آگئے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی سے نہ صرف یہ کہ کسب فیض کیا، بلکہ ان کی زیر تربیت رہے، ان کی کتابوں کا عمیق مطالعہ کیا، عمر کا آخری حصہ انہوں نے مصر میں گذارا، اسی طرح وہ فقہ اہل مدینہ اور فقہ اہل عراق دونوں ہی سرچشموں سے فیضیاب ہوئے، اور محدثین وفقہاء دونوں کے علوم ومعارف کے جامع ہوئے، دوسری طرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں غیر معمولی ذکاوت، نکتہ رسی، تنقیدی صلاحیت، عقلیت، شعور اور فکری گہرائی کے ساتھ حافظہ کی غیر معمولی قوت عطا فرمائی گئی تھی۔ ان عناصر نے ان کی شخصیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ اور اپنی ان خصوصیات کی وجہ سے بلاشبہ علم اصول فقہ، جیسے دقیق فن کی اولین تدوین کا فریضہ انجام دینے کے لئے وہ اہل ترین شخصیت تھے۔

امام شافعی کی ''الرسالہ'' کا تعارف:

امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' جسے ان کی عظیم تصنیف کتاب ''الام'' کا مقدمہ بھی کہا جاتا ہے، علم اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۵ھ، ۱۳۲۱ھ اور پھر احمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ سے ہی ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی اس کا انگریزی ترجمہ مجید خدوری نے کیا جو ۱۹۶۱ء میں چھپا، اور اس کے بعد اب تک بہت سے ایڈیشن منظر عام پر آچکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اپنی اس کتاب کے تمہیدی حصہ میں قرآن کی حجیت، اور انسانی فلاح کے لئے اس کی اہمیت اور قرآن کے لئے علم وفہم کی ضرورت اپنے بلیغ اسلوب میں واضح فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

اللہ جل ثناؤہ نے اپنی کتاب میں جو کچھ نازل فرمایا، وہ رحمت ہے اور حجت ہے جس نے اسے جانا، جانا، اور جس

نے نہیں جانا، نہیں جانا، جس نے قرآن کو نہیں جانا وہ صاحب علم نہیں ہوسکتا، اور جس نے قرآن کا علم حاصل کرلیا وہ جاہل نہیں ہوسکتا، علم کے باب میں لوگوں کے رتبے مختلف ہیں ان کے رتبہ اور درجہ کا تعین قرآن کے بارے میں ان کے علم کے مطابق ہوگا۔ پس طلبہ علم کا فرض ہے کہ وہ اپنی انتہائی کوشش، زیادہ سے زیادہ علم قرآن پر صرف کریں۔ اور اس راہ میں پیش آنے والی دشواریوں کا صبر وبرداشت کے ساتھ سامنا کریں۔ اور اپنی نیت محض اللہ کے لئے خالص رکھیں (۱)۔

امام شافعی کی پہلی بحث کا موضوع ''بیان'' ہے۔ یعنی آیات قرآنی کی تعبیر اور اس کے فہم کے کیا اصول ہیں، اس رسالہ میں خاص، عام اور سیاق آیت کا مفہوم کے تعین پر اثر، آیت کے الفاظ عام ہوں، لیکن سنت اس میں تخصیص پیدا کررہی ہو۔ اس طرح کی بحثوں کے بعد سنت رسول کی حجیت پر مفصل بحث کی ہے۔

- اللہ تعالیٰ نے سنت نبی کی اتباع فرض قرار دی ہے۔
- اطاعت رسول کا حکم اطاعت الٰہی کے ساتھ ملا کر بھی دیا گیا ہے، اور مستقلاً علیحدہ بھی ذکر کیا گیا ہے۔
- طاعت رسول کا حکم۔

اس طرح کے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کے بعد ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ پر بحث فرمائی ہے، پھر روایات میں اختلاف اور اس کی حقیقت پر کلام کیا گیا ہے۔ بعد ازاں خبر واحد کی حجیت، اجماع، اجتہاد اور استحسان پر بحث کی گئی ہے۔

اس طرح اصول فقہ کے بنیادی مسائل پر تفصیلی اور مرتب کلام اس رسالہ میں آگیا ہے جو آگے چل کر دوسرے مصنفین کے لئے چراغ راہ کا کام کرتا رہا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوزہرہؒ نے لکھا ہے:

''حق یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اس علم کے ابواب مرتب کئے، اور اس کی فصول جمع کیں اور کسی ایک ہی بحث تک انہوں نے اپنے کو محدود نہیں رکھا، بلکہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، حدیثوں کے ثبوت کے طریقوں۔ قرآن کی روشنی میں سنت کی حیثیت، دلالت لفظیہ پر عام، خاص، مشترک، مجمل و مفصل پر کلام کیا ہے، نیز اجماع اور اس کی حقیقت پر گفتگو کی ہے، اور ایسی علمی بحث اور مناقشہ کیا ہے جس کا پتہ ان سے پہلے علماء کے یہاں نہیں ملتا۔ امام شافعی نے قیاس کے ضوابط مقرر کئے اور استحسان پر کلام فرمایا ہے''۔

اس طرح امام شافعیؒ نے اس علم کے حقائق ترتیب اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے، اور ان سے پہلے یہ کام نہیں کیا گیا تھا۔ یا تحقیق کے ساتھ یوں کہا جائے کہ ان سے پہلے اس طرح کا کام کیا گیا ہو، اب تک اس کا علم نہیں ہوسکا ہے۔ اور امام شافعی کی اس کام میں سبقت ان سے پہلے گذرے ہوئے علماء کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، پس اس سے ان کے شیخ امام مالک، اور

۱۔ الرسالہ۔ طبع اول مطبوعہ علیہ۔

فقہاء قیاس کے شیخ امام ابوحنیفہؒ کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، اس لئے کہ ان دونوں کے عہد میں تدوین کا نمو مکمل نہیں ہوا تھا۔

شیخ ابوزہرہ آگے لکھتے ہیں:

''ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے علم اصول فقہ کو ہر حیثیت سے مکمل کر دیا ہے، اس طرح کہ ان کے بعد والوں کے لئے اس موضوع پر کام کی گنجائش باقی نہیں رہی ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے امام شافعیؒ کے کام پر اضافہ کیا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس علم کے بہت سے مسائل کی تحریر کی۔ جس طرح ارسطو کے بعد آنے والوں نے مشرق ومغرب میں علم منطق میں بہت سے اضافے کئے، اگر چہ منطق کو ایک مرتب علم کی حیثیت دینے کا سہرا ارسطو کے سر پر ہے''(۱)۔

اخیر میں کتاب الرسالہ ختم کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے دلائل کے درجات کے تعین کے بارے میں اپنے مذہب کا ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''ہم کتاب وسنت جس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان کے ذریعہ حکم کرتے ہیں اور کہتے ہیں ''حکمنا فی الظاہر والباطن'' اور وہ سنت جو انفرادی طریقہ سے مروی ہے جس پر کوئی اجتماع نہیں ہے، ہم کہتے ہیں ''حکمنا بالحق فی الظاہر'' بظاہر حق جو حق تھا اس پر ہم نے فیصلہ کیا، اس لئے کہ خبر واحد میں راوی حدیث سے غلطی کا خطرہ رہتا ہے، اس کے بعد اجماع پر حکم کرتے ہیں، پھر قیاس پر جو ان سب میں کمزور ہے، لیکن ضرورت کے دائرہ میں ہے''۔

امام شافعیؒ نے اپنے عہد میں ان اصولوں کا بھی ذکر کیا جو متفق علیہ ہیں، مختلف فیہ، ان کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ اور فی الجملہ سنت رسول اللہ متفق علیہ ہیں، البتہ وہ سنت جو خبر احاد سے مروی ہو اس کا سند ہونا مختلف فیہ ہے، اجماع کے بارے میں کبھی اس کی حجیت کے بارے میں اختلاف اور کبھی اس کے بعض اقسام کے بارے میں، پھر کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا اور کن لوگوں کا نہیں۔ قیاس واستحسان کے بارے میں اختلاف ہے، ان دونوں کے مفہوم، ہر دو کی حقیقت، اس کی حجیت کے بارے میں وغیرہ۔

اسی طرح امر ونہی کے مفاہیم کے بارے میں اختلاف ہے جس کا اثر تمام احکام فقہیہ پر پڑتا ہے۔

سیدنا امام شافعیؒ نے استنباط احکام شرعیہ کے سلسلہ میں اپنے چند اصول کبھی تفصیلاً کبھی اجمالاً ذکر کئے ہیں، امام شافعیؒ نے جو مفصل اصول ''الرسالہ'' میں لکھا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ اصول الفقہ للشیخ ابی زہرہ ص ۱۵۔ ۱۴۔

الف: کتاب اللہ کے نصوص سے احکام کا استنباط۔

ب: متفق علیہ حدیث سے احکام کا استنباط۔

ج: خبر واحد سے احکام کا استنباط۔

د: اجماع سے استدلال۔

ھ: قیاس سے احکام پر دلیل۔

ان جملہ اصولوں میں ہر وہ اصل جو پہلے مذکور ہے دوسری اصل پر ترجیح رکھتی ہے، ظاہر ہے کہ نص کتاب الٰہی سب سے قوی ہے، پھر وہ احادیث جو شہرت کے درجہ کو پہونچی ہوئی ہیں ان کا اپنا مقام ہے، لیکن اگر خبر واحد ہو تو ایک تنہا راوی سے غلطی کا احتمال زیادہ رہتا ہے، اس لئے اگر خبر واحد سے کوئی معارض موجود نہ ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا لیکن وہ آیت کتاب اللہ اور حدیث مشہور کے مقابل میں کمزور ہوگی۔

اجماع کی حقیقت اور اس کے اقسام کے بارے میں علماء کے بیچ اختلاف رائے ہے اس لئے اس کا رتبہ بعد کا ہے۔

اسی طرح قیاس کے بارے میں اس کی تفصیلات کے بارے میں، قیاس واستحسان کے بارے میں ایک سے زیادہ رائے ہیں۔ پس یہ اصول ہیں جو امام شافعیؒ کے مستدل ہیں، ان میں باہم درجات کے اختلاف کے ساتھ۔

عہد امام شافعیؒ کے بعد:

''الرسالہ'' کی حیثیت اصول فقہ کی تدوین میں ایک بنیادی پتھر کی ہے، اس کے بعد اس علم نے بہت ترقی کی اور بڑے بڑے علماء نے اس فن کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، اب جو تصنیفات کا سلسلہ شروع ہوا، اس میں دو نہج اختیار کئے گئے، ایک نہج وہ ہے جس میں علم کلام کے مسائل کو اصول فقہ کے مسائل کے ساتھ مخلوط کیا گیا، اور جزئیات سے قطع نظر اور اصولوں کی فروع پر تطبیق سے بالاتر ہو کر اصول بحیثیت اصول زیر بحث لایا جائے، اسے طریقہ متکلمین یا طریقہ شافعیہ کہا جاتا ہے، دوسرا نہج وہ ہے جس میں کلامی مسائل سے کوئی بحث نہیں کی جاتی اور ائمہ سے منقول فروع وجزئیات پر اصولوں کی تطبیق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، یہ طریقہ حنفیہ کہلاتا ہے، تصنیفات کچھ طریقہ شافعیہ پر لکھی گئیں اور کچھ طریقہ حنفیہ پر، اور کچھ تصنیفات جامع بین الطریقین لکھی گئیں۔

''الرسالہ'' کے بعد اصول فقہ میں جو چیزیں لکھی گئیں، ان میں امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۳۳ھ) کی طرف منسوب کی گئی، کتاب الناسخ والمنسوخ اور کتاب السنۃ مشہور ہیں، اسی طرح داؤد ظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) کی طرف منسوب کتاب الاجماع، خبر واحد وغیرہ معروف ہیں۔

یہی وہ زمانہ ہے جس میں علماء حنفیہ نے امام شافعیؒ کے ''الرسالہ'' کا گہرا مطالعہ کیا، اور اصول فقہ پر تاریخی تصنیفات

تیار کیں، امام عیسی بن ابان (متوفی ۲۲۰ھ) نے خبر واحد، اثبات وقیاس اور اتحاد رائے کے موضوع پر کتابیں لکھیں۔

امام برزعی (متوفی ۳۱۷ھ) نے مسائل خلافیہ لکھی، امام ابو جعفر الطحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) نے اختلاف الفقہاء لکھی، اس کا اختصار امام جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) نے تیار کیا، امام کرابیسی (متوفی ۳۲۰ھ) نے کتاب الفروق لکھی، امام ابن سماعہ (متوفی ۲۳۳ھ) کی طرف بھی کچھ اصولی کتابیں منسوب ہیں۔ کنانی (متوفی ۲۸۹ھ) الحجہ فی للرد علی الشافعی اور علی بن موسی القمی الحنفی (متوفی ۳۰۵ھ) نے ''ماخالف فیہ الشافعی العراقیین فی احکام القران'' نامی کتاب لکھی، اسی طرح اثبات، قیاس، خبر واحد پر کتابیں لکھیں۔ امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''اصول الکرخی'' لکھی، ابو سہل نوبختی نے (امامیہ میں سے) ''کتاب نقض رسالۃ الشافعی'' لکھی۔

شافعیہ میں سے امام ابو ثور (متوفی ۲۴۰ھ) نے اختلاف الفقہاء اور ابو عبد اللہ محمد بن نصر المروزی (متوفی ۲۹۴ھ) نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی، ابو عباس (متوفی ۳۰۵ھ) نے عیسی بن ابان کا رد لکھا۔

علم اصول فقہ کی نشو ونما کے سلسلہ میں امام قاضی باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) اور قاضی عبد الجبار ھمدانی (متوفی ۴۱۵ھ) کا ذکر ضروری ہے، قاضی ہمدانی کی مشہور کتاب ''العمد'' اصول فقہ کی اور خاص کر معتزلہ کی اہم ترجمان ہے۔

(ماخوذ از اصول الفقہ الاسلامی، للدکتور طہ جابر العلوانی)۔

امام الحرمین امام محمد ابن حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) اپنے شیخ سے متاثر ہوئے، ان کی پہلی کتاب ''المنخول'' ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب بالکل ابتدائی دور میں لکھی ہے، اس لئے انتہائی درجہ فکری بے اعتدالی، عدم توازن اور سلف پر تنقید نہیں بلکہ تنقیص ہے، بعد کو ان کے فکر میں اعتدال پیدا ہوا تو انہوں نے ''المستصفی'' لکھی۔

معتزلی قاضی عبد الجبار کی ''العمد'' یا ''العہد'' معروف ہے۔

امام الحرمین نے قاضی باقلانی کی کتاب کے ساتھ اہتمام کیا، ابو الحسین البصری (متوفی ۴۳۵ھ) نے قاضی عبد الجبار کی کتابوں کے ساتھ اہتمام کرتے ہوئے العمد یا العہد کی شرح لکھی، اور پھر اس شرح کی تلخیص کی جس کا نام المعتمد ہے۔

شیخ ابو اسحاق الشیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) نے ''اللمع''، اور ''التبصرۃ'' لکھا، قاضی ابو یعلی فرا الحنبلی نے اصول فقہ کے موضوع پر ''العدۃ فی اصول الفقہ''، اسی طرح حنابلہ میں سے ابن عقیل بغدادی نے ''الواضح فی الأصول'' لکھی، ابو الخطاب نے ''التمہید'' لکھی۔

علماء مالکیہ میں سے ابن قصار بغدادی (متوفی ۳۹۸ھ) نے ''عیون الأدلہ فی مسائل الخلاف بین الفقہاء الأمصار'' لکھی۔

یہ سبھی کتابیں چاہے علماء شافعیہ کی ہوں یا علماء حنابلہ کی اور چاہے علماء معتزلہ کی، اپنی ترتیب وتبویب کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں، اور طریقہ متکلمین پر لکھی گئی ہیں۔

اصول فقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کا کام:

کچھ لوگوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف اصول فقہ میں کتابوں کی نسبت کی ہے، اگرچہ یہ دعوی محتاج ثبوت ہے۔ امام ابو منصور ماتریدی کی کتاب ''مآخذ الشرع'' اور ''الجدل'' اہم تحقیقی کتاب ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری اہم تصنیف امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) کی مختصر سی کتاب ''اصول الکرخی'' ہے، پھر امام جصاص رازی (متوفی ۳۷۰ھ) نے اصول پر اپنی معروف کتاب لکھی، جسے وزارت اوقاف کویت نے شائع کیا، امام ابو زید دبوسی (متوفی ۴۳۰ھ) نے ''تقویم الأدلہ'' لکھی، نیز ''تاسیس النظر'' بھی، فخر الاسلام علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) نے مشہور کتاب ''کنز الوصول فی معرفۃ الأصول'' لکھی، جس پر کئی شرحیں لکھی گئیں، امام عبد العزیز البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) کی مشہور کتاب ''کشف الاسرار'' اسی کتاب کی شرح ہے، شمس الائمہ سرخسی (متوفی ۴۲۳ھ) نے ''اصول السرخسی'' لکھی جو دو جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی۔

جیسا کہ پہلے لکھا گیا کہ اصول فقہ کی تصنیفات کے دو طریقے ہیں، پہلا طریقہ: طریقۃ الشافعیہ یا طریقۃ المتکلمین کہا جاتا ہے، دوسرا طریقہ طریقۃ الحنفیۃ ہے۔

حنفیہ نے جو کتابیں اصول فقہ کے موضوع پر لکھی ہیں، ان میں سے عیسی بن ابان، اصول کرخی، تاسیس النظر للدبوسی، الفصول فی الاصول للجصاص، نیز امام ابو زید الدبوسی کی ''تقویم الأدلہ'' کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، فخر الاسلام بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) نے کنز الوصول فی معرفۃ الاصول'' لکھی، جس کی شرح ''کشف الاسرار'' ہے، جو بہت مشہور ہوئی، اسی طرح شمس الائمہ سرخسی کی ''اصول السرخسی'' کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

چھٹی صدر ہجری اور اس کے بعد علم اصول فقہ:

اس صدی میں طریقہ متکلمین پر ''العہد، المعتمد، البرہان اور المستصفی'' جو امام فخر الدین رازی کی تصنیف ہے لکھی گئی، امام سیف الدین الآمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے ''الأحکام فی اصول الأحکام'' لکھی جو دراصل امام رازی کی کتاب ''المحصول'' کا ملخص ہے۔

تاج الدین الارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے ''المحصول'' کا اختصار ''الحاصل'' کے نام سے لکھا، اور محمود ارموی (متوفی ۶۷۲ھ) نے التحصیل کے نام سے لکھا، اور خود امام رازی نے اپنی کتاب کا اختصار ''المنتخب'' کے نام سے لکھی، قاضی بیضاوی (متوفی ۶۵۸ھ) نے ''منہاج الوصول الی علم الأصول'' میں ''الحاصل'' کا اختصار لکھا، پھر ''منہاج الوصول'' کی شرحیں بہت سے علماء نے لکھیں، اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) نے ''نہایۃ السؤل'' لکھی۔

آمدی کی کتاب الاحکام کا اختصار ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۰ھ) نے ''منتہی السؤل والأمل فی علمی الأصول

والجدل'' لکھی جو مالکیہ کے یہاں بہت مقبول ہے۔

حنفیہ نے بزدوی اور سرخسی کی کتابوں پر خاص توجہ دی، اسی دوران متکلمین اور حنفیہ ہر دو طریقوں کے جامع طریقہ پر تصنیف کا آغاز ہوا۔ جس میں فریقین کے اصول کو اکٹھا کیا گیا، چنانچہ مظفر الدین الساعاتی (متوفی ۶۹۴ھ) نے اپنی ''کتاب بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والإحکام'' لکھی، اور صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) نے تنقیح الاصول لکھی، جس میں المحصول اور اصول بزدوی اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی، پھر خود ہی اپنی اس کتاب کی شرح ''التوضیح'' کے نام سے لکھی جس پر علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۲ھ) نے حاشیہ لکھا، جس کا نام ''التلویح'' رکھا۔

شافعیہ میں تاج الدین السبکی نے ''جمع الجوامع'' لکھی، جس میں انہوں نے اصول فقہ کی سو کتابوں کو جمع کرنے کا دعوی کیا، جس کی معروف شرح جلال الدین محلی نے لکھی، اور بدر الدین زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) نے اس کی شرح ''تشنیف المسامع'' لکھی، زرکشی کی دوسری کتاب ''البحر المحیط'' ہے، جس میں انہوں نے اصولیین کے اقوال جمع کئے، ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نے ''روضۃ الناظر وجنۃ المناظر'' لکھی، قرافی مالکی (متوفی ۶۸۴ھ) نے ''تنقیح الفصول فی اختصار المحصول'' لکھی۔

علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) کی معروف کتاب ''التحریر'' ہے، جس کی شرح ان کے شاگرد امیر الحاج نے ''التقریر والتحبیر'' کے نام سے لکھی، ان کے دوسرے شاگرد امیر بادشاہ نے اسے اس کی ''شرح التیسیر التحریر'' کے نام سے لکھا، قاضی علاء الدین مرداوی متوفی (۸۸۵ھ) نے ''اصول ابن مفلح'' (متوفی ۸۶۳ھ) کا اختصار لکھا جس کا نام ''تحریر المنقول والتہذیب فی علم الأصول'' رکھا۔

بارہویں صدی ہجری میں محب اللہ بن عبد الشکور البہاری الحنفی (متوفی ۱۱۱۹ھ) نے اپنی معروف کتاب مسلم الثبوت لکھی اور یہ دقیق ترین اور جامع ترین کتاب ہے، اس کی شرح ''فواتح الرحموت'' علامہ بحر العلوم نے لکھی۔

تیرہویں صدی ہجری میں قاضی شوکانی (متوفی ۱۲۵۵ھ) نے ''ارشاد الفحول'' لکھی، جس کی تلخیص نواب صدیق حسن خان مرحوم (متوفی ۱۳۰۷ھ) نے ''حصول المأمول من علم الأصول'' کے نام سے لکھی۔

عصر جدید کے بہت سے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر بہت سی اہم تصنیفات عربی میں لکھیں۔

مجمع الفقہ الإسلامی الہند نے اپنے سالانہ سمینار میں ہمیشہ کسی ایک اصولی موضوع کو زیر بحث رکھا۔ اس ذیل میں مولانا عتیق احمد قاسمی استاذ ندوۃ العلماء لکھنؤ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حیدرآباد اور کئی علماء کی ان اصولی مباحث پر بہت قیمتی اور تحقیقی تصانیف ہیں، جن سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

(مصنف وتصنیفات کے سلسلہ میں ڈاکٹر طہ جابر علوانی کی کتاب سے استفادہ کیا گیا)

میں سمجھتا ہوں کہ ان معلومات سے مدارس اسلامیہ یا یونیورسٹی کے طلبہ بلکہ اساتذہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

مصادر شرع اسلامی

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کے پختہ اور منضبط اصول وضع کر دیئے ہیں اور انہوں نے بحث ونظر کا کوئی گوشہ ایسا نہیں چھوڑا ہے جہاں اپنے بعد آنے والوں کے لئے رہنمائی کے نقوش ثبت نہ کر دیئے ہوں۔ اس سلسلہ میں پہلی بحث یہ ہے کہ قانون کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسلام جس عقیدہ کی دعوت دیتا ہے وہ ہے عقیدہ توحید۔ یعنی اس اللہ رب العالمین پر ایمان جو سارے جہاں کا خالق ومالک ہے، وہی صاحب امر ہے اسی کا حکم ''حکم'' ہے۔

''اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ''(۱)۔

''اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ''(۲)۔

اس کا حکم واجب الاطاعت ہے۔ وہی بندوں کے مصالح کو جانتا ہے۔ ان کی کمزوریوں کو جانتا ہے۔ نہ انہیں ''سدیٰ'' (بیکار۔ آزاد جس پر کوئی ذمہ داری نہ ہو) بنا کر پیدا کیا ہے، اور نہ ایسے احکام کا انہیں پابند کرتا ہے جو ان کے بس سے باہر ہوں۔

''اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى''(۳)۔

''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا''(۴)۔

پس قانون کا اصل مصدر اور اس کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالی کے احکام ہیں۔ اللہ تعالی کے احکام بندوں تک پہونچانے والے رسول ہیں۔ اور رسول تک ''حکم الٰہی'' ملائکہ کے ذریعہ پہونچا۔ یہی حکم الٰہی جو رسول کے ذریعہ ہم تک پہونچایا تو ''کلام اللہ'' ہے جو بصورت قرآن کریم بطریقہ تواتر ہم تک پہونچا۔ یا ''منطوق رسول'' ہے جو احادیث رسول کی صورت میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ احادیث رسول بھی وحی الٰہی کا ایک حصہ ہیں۔ اگرچہ قرآن ''وحی متلو'' ہے اور حدیث ''وحی غیر متلو''۔ حجت، دین کے باب میں دونوں ہیں۔ فرق یہ ہے کہ قرآن کی نقل بطریقہ تواتر ہے جو ہر طرح کے شک وشبہ سے بالاتر ہے، اور علم قطعی کو موجب ہے۔ حدیث اس حیثیت سے کہ ارشاد رسول ہے حجت قطعی ہے۔ البتہ رسول سے ہم تک پہونچنے میں جو درمیانی وسائط ہیں، ان کی وجہ سے احادیث کا ثبوت اس درجہ پر قطعی نہیں رہتا جس درجہ کی قطعیت قرآن

۱۔ سورہ اعراف: ۵۴۔

۲۔ سورہ یوسف: ۴۰۔

۳۔ سورہ قیامہ: ۳۶۔

۴۔ سورہ بقرہ: ۲۸۶۔

کو حاصل ہے، اسی لئے کتاب اللہ سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے اور احادیث سے علم ظنی۔ اسی لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے حجت اور مصدر شریعت ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔

۱۔ کتاب اللہ:

کتاب اللہ اولین مصدر قانون اور سرچشمہ احکام ہے۔ قرآن نظم ومعنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور وہ بذریعہ نقل متواتر ہم تک پہونچا ہے۔

''إعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في دفّات المصاحف، المنقول إلينا على الأحرف السبعة نقلا متواترا''(۱)۔

(جاننا چاہئے کہ ''الکتاب'' وہ قرآن ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو ''احرف سبعہ'' پر بطریقہ تواتر ہم تک نقل ہو کر پہونچا ہے)۔

اسی لئے قرأت شاذہ، مثلاً قرأت عبداللہ بن مسعودؓ کو عین قرآن قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ امام ابوحنیفہؒ ان قرأت کو وضاحت وبیان اور خبر رسول قرار دے کر مفید علم ظنی تسلیم کرتے ہیں۔

''نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآنا، وإنا جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعا من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به''(۲)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں، ہم انہیں قرآن نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کو ان اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور ﷺ سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں اس کا علم ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے سن کر ہی ان زائد کلمات کو پڑھا ہے۔ اور حضور ﷺ کی خبر وجوب عمل کے باب میں منقول ہے۔

مثلاً آیت قرآن: ''اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ''(۳)، میں مطلقہ کے لئے سکنی کا حکم دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ قرأت عبداللہ بن مسعود ''وأنفقوا عليهن من وجدكم'' کی وجہ سے ''سکنی'' کے ساتھ ساتھ ''نفقہ'' کے وجوب کے بھی قائل ہیں، اسی طرح کفارۂ یمین میں تین روزہ کے ''مسلسل'' رکھنے کی قید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت **''فصيام ثلثة أيام متتابعات''** کی روشنی میں لگاتے ہیں۔

۱۔ اصول السرخسی ۱/۲۷۹۔
۲۔ اصول السرخسی ۱/۲۸۱۔
۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

حضرت امام شافعیؒ کی طرف علی العموم یہ نسبت کی جاتی ہے کہ وہ ان قرأتوں کو سرے سے حجت ہی تسلیم نہیں کرتے، لیکن تحقیق یہی ہے کہ وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کی طرح ان اضافات کی ''قرآنیت'' کے منکر ہیں، لیکن جیسے امام ابوحنیفہؒ اسے ''حجت ظنی''، تسلیم کرتے ہیں، اسی طرح امام شافعیؒ بھی اس کے ''حجت ظنی'' ہونے کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے ''تحریر الاصول'' میں لکھا ہے:

''(لاجرم أن) القول (المحرر) اى المستقيم المروى (عنه) اى الشافعيؒ (كقولنا بصريح لفظه قال: ذكر الله الأخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشةؓ الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآنا يقرأ فاقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ، فهذا عين قولنا، وعليه جمهوراً صحابنا كما نقله الأسنوي وغيره حتى احتجوا بقراءة ابن مسعودؓ. فاقطعوا أيما نهما. على قطع اليمنى'' (۱)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے، جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعیؒ مسئلہ رضاعت کے بیان میں فرماتے ہیں: ''اللہ تعالی نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی، لیکن حرمت کے لئے کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا، حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے، حضرت عائشہؓ نے خبر دی کہ یہ ''خمس رضعات'' قرآن کا حصہ ہے جو نازل کیا گیا، پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن نہیں، لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے۔ پس امام شافعیؒ کا یہ قول بعینہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں، جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہاں تک کہ ان حضرات نے عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ''فاقطعوا أيمانهما'' سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔

۲۔ سنت رسول اللہ:

سنت رسول اللہ ﷺ کی حجیت ضروریات دین میں سے ہے، اس لئے کہ رسول کا ہر منطوق وحی الہی پر مبنی ہے۔

''وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى''(۲)۔

رسول اپنے جی سے نہیں بولتے۔ وہ تو بس اللہ کے پاس سے آئی ہوئی وحی ہوتی ہے۔

۱۔ تیسیر التحریر لمحمد امین المعروف بامیر بادشاہ علی کتاب التحریر ۳/۹-۱۰۔
۲۔ سورہ نجم: ۳،۴۔

رسول کے احکام واجب الاطاعت ہیں:

"اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ"(۱)۔

(اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو)۔

رسول کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے:

"مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ"(۲)۔

(جس نے رسول کا کہنا مانا اس نے اللہ کا کہنا مانا)۔

حکم ہے کہ رسول کی اتباع کرو:

"قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ"(۳)۔

(آپ فرما دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو۔ پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا)۔

اور رسول کی حیات قابل اقتدا نمونہ ہے۔

"لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ"(۴)۔

(رسول اللہ میں تمہارے لئے اچھا قابل اقتدا نمونہ ہے)۔

فرمایا گیا کہ جو رسول دیں اسے مضبوطی سے پکڑلو اور جس سے روکیں اس سے باز آجاؤ۔

"مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا"(۵)۔

(جو تمہیں رسول دے اسے لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

اور رسول تو بھیجے ہی گئے ہیں اس لئے کہ ان کی اطاعت کی جائے۔

"وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ"(۶)۔

(ہم نے تو رسول بھیجا ہی اس لئے ہے کہ اس کی بات مانی جائے)۔

اور رسول اللہ ﷺ اس لئے بھیجے گئے کہ وہ آیات قرآنی کا بیان، اس کی وضاحت اور اللہ کی مراد ظاہر فرمائیں۔

"وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ"(۷)۔

۱۔ سورہ مائدہ:۹۲۔
۲۔ سورہ نساء:۸۰۔
۳۔ سورہ آل عمران:۳۱۔
۴۔ سورہ احزاب:۲۱۔
۵۔ سورہ حشر:۷۔
۶۔ سورہ نساء:۶۴۔
۷۔ سورہ نحل:۴۴۔

(اور ہم نے تمہاری طرف "الذکر" (قرآن) نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے اللہ کی طرف سے اتاری ہوئی وحی کو کھول کھول کر بیان کردو)۔

اور کتاب اللہ کی تعلیم یعنی مفاہیم و مرادات الٰہی کی تفہیم اور اپنے عمل اور سنت سے ان احکام کی پختہ عملی تصویر فرائض رسالت میں سے ہے۔

"یُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ"(۱)۔

(رسول کتاب کی تعلیم دیتے ہیں اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں)۔

پس احادیث جو رسول کے ارشادات، ان کے اعمال اور ان کی تقریرات کا مجموعہ ہیں، واجب الاطاعت، قابل اتباع اور بیان قرآن ہیں، دین کے باب میں حجت ہیں، جس سے انکار دراصل قرآن اور اصل دین کا انکار ہے۔

"(حجیۃ السنۃ) سواء کانت مفیدۃ للفرض، أو الواجب، أو غیرھما (ضرورۃ دینیۃ) کل من لہ عقل و تمییز حتی النساء والصبیان یعرف أن من تثبت نبوتہ، صادق فیما یخبر عن اللہ تعالی، ویجب اتباعہ"(۲)۔

(سنت رسول اللہ کا حجت ہونا (چاہے مفید فرضیت و وجوب ہوں یا کچھ اور) ان امور دینیہ میں سے ہے جن کا علم بالبداہت حاصل ہے کہ ہر وہ شخص جو صاحب عقل و تمیز ہو، یہاں تک عورتیں اور بچے بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جس کی نبوت ثابت ہے وہ اللہ تعالی کی طرف سے جو خبر دیتا ہے، اس میں سچا ہے اور اس کی اتباع واجب ہے)۔

پس سنت رسول اللہ کا دین کے باب میں حجت ہونا اجماعی مسئلہ ہے۔ اب رہا ان احادیث کا ہم تک پہونچنا، تو اس ذیل میں تواتر خبر، شہرت واستفاضہ اور خبر واحد سند، رواۃ، انقطاع واتصال وارسال، جیسے بیشتر مسائل ہیں جن پر بحث اصول فقہ کی کتب میں مذکور ہے۔

فتنہ انکار حدیث:

ارشاد باری تعالی ہے: "مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا"(۳)۔

(پس رسول کے احکام کو بجالانا اور جن چیزوں سے وہ روکیں ان سے رک جانا ہر مومن کا فرض ہے)۔

اور فرمایا گیا: "اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ"(۴)۔

۱۔ سورہ بقرہ:۱۵۱۔
۲۔ التیسیر علی التحریر ۳/۲۲۔
۳۔ سورہ حشر:۷۔
۴۔ سورہ نساء:۵۹۔

(اللہ کا حکم مانو اور رسول کی فرمانبرداری کرو)۔

''مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ''(۱)۔

(یعنی رسول کی اطاعت کرنا دراصل اللہ کی اطاعت کرنا ہے)۔

''لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ''(۲)۔

(رسول کی حیات طیبہ ہمارے لئے قابل اقتداء نمونہ ہے)۔

''قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ''(۳)۔

(اللہ سے محبت کا تقاضا جناب رسول اللہ ﷺ کی اتباع اور پیروی ہے)۔

''هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ''(۴)۔

''وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ''(۵)۔

نبی ﷺ کی بعثت کا مقصد تلاوت آیات، کتاب اللہ کا بیان اور اس کی وضاحت اور کتاب اللہ اور حکمت کی تعلیم ہے۔

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات سے یہ بات واضح ہے کہ قولِ رسولؐ، عملِ رسولؐ، ان کے احکام اور ان کی سنتیں، یہ سب کے سب دین کے باب میں حجت ہیں، اور ان کی اطاعت اور ان کی اتباع فرض ہے، رسولؐ کو محض ایک ڈاکیہ سمجھنا کہ انہوں نے آ کر اللہ کی کتاب پہنچا دی اور بس بہت بڑی گمراہی ہے، رسولؐ کتاب اللہ لائے بھی، اسے پڑھ کر سنایا بھی، اس کے مجملات اور مبہمات کی تشریح اور وضاحت بھی فرمائی، کتاب اللہ کی تعلیم دی، الفاظ قرآنی سے جو کچھ مراد ہے اسے واضح فرمایا اور اس کی تہہ میں چھپی حکمتوں کو کھول کھول کر بیان فرمایا، بلکہ انہوں نے ان احکام کو اپنی سنتوں کے ذریعہ عملی صورت دے کر انہیں ایسی مستحکم اور مضبوط شکل دی جس کے بعد گمراہوں کے لئے آیات قرآنی کو غلط معانی پر محمول کرنے کا امکان ختم ہوگیا، اسی لئے ''حکمت'' کا ترجمہ سنت سے کیا گیا ہے، حکمت سے مراد سنت لی گئی ہے کہ سنت احکام الٰہی کی وہ ٹھوس صورتیں ہیں جو نبی ﷺ کے عمل کے ذریعہ واضح اور متعین ہوجاتی ہیں، مثلاً قرآن میں وارد لفظ ''اقامت صلوٰۃ'' سے مراد وہ نماز قائم کرنا جو عہد نبوت سے آج تک امت میں باستمرار و تواتر جاری و ساری ہے، جب نبی کے عمل نے یہ صورت متعین کر دی تو اب کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں رہی کہ اقامت صلوٰۃ کا مطلب ''مرکز ملت'' یا ''نظام حکومت قائم کرنا'' بتا دے۔

ہر دور میں ایسے لوگ رہے ہیں جو دین کے باب میں تحریفات کرتے رہے ہیں، اس کی آیات کو غلط معنی پہناتے

۱۔ سورہ نساء: ۸۰۔
۲۔ سورہ احزاب: ۲۱۔
۳۔ سورہ آل عمران: ۳۱۔
۴۔ سورہ جمعہ: ۲۔
۵۔ سورہ نساء: ۶۴۔

اور اہل دین کو فتنہ میں ڈالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں، لیکن ہر عہد میں تحریف غالین اور انتحال مبطلین کو دفع کرنے والے علمائے حق بھی موجود رہے ہیں، چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی معروف کتاب ''کتاب الأم'' میں انکار حدیث کے اس فتنہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے، اور دین کے باب میں حدیث رسول کے حجت ہونے پر ساری امت کا اجماع رہا ہے، اور اس اجماعی رائے سے انحراف صرف ایسے لوگوں نے کیا ہے جو دین کا جوا اپنے کاندھوں سے پھینک دینا چاہتے ہیں، جو چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کی صفوں میں ان کا شمار کیا جائے، لیکن اسلام کی بتائی ہوئی ذمہ داریوں سے وہ گریز بھی کر سکیں، ایسے ہی لوگوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ چکڑالوی، حافظ محمد اسلم جیراجپوری، اور پھر غلام احمد پرویز جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ بنیادی طور پر حافظ اسلم جیراجپوری، وغیرہ نے اپنے دور میں جو تھوڑا بہت انحراف کیا تھا، پرویز ان کی ترقی یافتہ شکل تھا، ''طلوع اسلام'' نام کا ایک رسالہ انہوں نے نکالا اور اپنے زور قلم اور زور زبان سے نئے پڑھے لکھے طبقہ کو جس کا دین اور اسلام سے بہت کم تعلق تھا۔ متاثر کیا، یہ فتنہ جو ایک زمانہ میں طاقت کے ساتھ ابھرا تھا، آہستہ آہستہ دب گیا، لیکن ''طلوع اسلام'' کا وہ رسالہ جاری رہا، اور کچھ لوگ غلام احمد پرویز کے انتقال کے بعد بھی اس کے فاسد عقیدوں کو ایک نئے مذہب کی صورت دے کر اسے پھیلانے کی کوششوں میں لگے رہے۔ علامہ مناظر احسن گیلانی علیہ الرحمہ نے ''تدوین حدیث''، حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب ''ترجمان السنۃ'' کے مقدمہ میں، حضرت مولانا محدث کبیر حبیب الرحمٰن اعظمیؒ نے اپنی کتاب ''نصرۃ الحدیث'' اور پھر مولانا منظور نعمانیؒ کی کتاب ''معارف الحدیث'' کے مقدمہ میں، حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ نے اپنی کتاب ''کتاب حدیث'' میں اور بہت سے دیگر علماء نے مختلف کتابوں اور اپنے مقالات کے ذریعہ اس فتنہ کا قلع قمع کیا اور دلائل کی روشنی میں انکار حدیث کے اس فتنہ کا مکمل رد کیا اور اس طرح الحمد للہ کم از کم ہندوستان اور بنگلہ دیش کی حد تک مکمل طور پر پاکستان میں جہاں تک مجھے معلوم ہے بڑی حد تک یہ فتنہ اپنی موت مر گیا۔ لیکن اب اس غلام احمد پرویز کے متبعین دیگر ممالک میں جہاں غلام احمد پرویز کے اصل خیالات کی واقفیت لوگوں کو نہیں ہے، ملمع سازی کے ذریعہ ان افکار و خیالات کو پھیلانے کی کوشش کر رہے ہیں، جو بلا شبہ غیر اسلامی ہیں۔

غلام احمد پرویز کی تصنیفات جن لوگوں نے پڑھی ہیں وہ جانتے ہیں کہ:

۱۔ وہ دین کے باب میں حدیث کے حجت ہونے کا انکار کرتا ہے۔

۲۔ وہ ضروریات دین کا منکر ہے۔

۳۔ وہ قرآنی اصطلاحات کا من مانی ترجمہ کر کے تحریف قرآنی کا مرتکب ہے، اور ''يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ''(۱)۔ کا مصداق، اسی لئے اس کے نزدیک لفظ ''الصلاۃ''، ''الزکاۃ''، ''الحج'' اور اس طرح کی دیگر قرآنی اصطلاحات قطعی طور پر ان معانی میں نہیں ہیں جو آنحضور ﷺ سے لے کر آج تک امت میں اجماعی طور پر معروف رہے ہیں۔

۱۔ سورہ مائدہ: ۱۳۔

۴۔احادیث کا مذاق اڑانا، احادیث کی تدوین کو اسلام کے خلاف قرار دینا، حدیث کی حجیت کا صراحۃ انکار کرتے ہوئے حدیث کے پورے مجموعہ کو جھوٹ اور افتراء قرار دینا۔

۵۔عذاب قبر کا انکار۔

۶۔عقیدہ تقدیر کا انکار۔

۷۔اقامت صلوۃ کا مطلب مرکزیت اور اجتماعیت کا قیام اور مروجہ نماز کو مجوسیوں سے ماخوذ قرار دینا۔

۸۔اطاعت رسول کا مطلب اطاعت حکومت قرار دینا۔

یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں جو پرویزی لٹریچر میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، صراحۃ تحریفات ہیں اور تحریف کی اس قسم میں داخل ہیں جس میں الفاظ کو اپنی جگہ رکھتے ہوئے اس کے معانی بدل دیئے جاتے ہیں اور یہ وہ تمام لوگ کرتے ہیں جو کسی طرح بھی اللہ کی شریعت سے گریز کرنا چاہتے ہیں۔غلام احمد پرویز اور اس طرح کے دوسرے لوگوں نے یہی کچھ کیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ:

الف: حدیث کی حجیت سے انکار دراصل رسول کی رسالت پر اعتقاد سے انکار ہے۔

ب: فرضیت صلاۃ کا انکار، اس کا غلط مفہوم متعین کرنا اور پانچ وقت کی نماز کو دو وقتوں تک محدود کرنا ضروریات دین کا انکار ہے۔

ج: اسی طرح زکاۃ کی اس صورت کا انکار جو نبی ﷺ سے لے کر آج تک امت میں اجماعی ہے اور اسے کسی اور معنی پر محمول کرنا بلاشبہ ضروریات دین کا انکار ہے۔

د: اسی طرح حج اور دوسرے احکام قرآنی کی تحریف کر کے متعارف مفاہیم جو بذریعہ تواتر ثابت ہیں ان سے گریز کرتے ہوئے ان الفاظ کو نئے معنی پہنانا حقیقۃ ضروریات دین کا انکار ہے۔

پس یہ اور اس طرح کے وہ تمام عقائد جو پرویز کی کتابوں میں واضح طور پر ملتے ہیں عقائد کفریہ ہیں جن کے کفر ہونے پر علمائے ہند و پاک عرصہ سے متفق رہے ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ غلام احمد پرویز کی یہ تمام تحریرات اور یہ تمام آراء صریح گمراہی اور عظیم فتنہ ہیں، اگر کہیں بھی اس طرح کا کوئی فتنہ اٹھتا ہے تو دراصل اس کا مقصد دین سے انحراف اور اسلام سے ارتداد ہے، اس طرح کے فتنوں کا مٹانا ہم سب کا فرض ہے۔

مندرجہ بالا اسباب کی روشنی میں مولانا عصمت اللہ صاحب دارالافتاء دارالعلوم کراچی کے لکھے ہوئے فتوی مؤرخہ ۱۹/۶/۱۸ھ کی جس کی تائید حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اور دیگر علماء نے کی ہے، میں تائید کرتا ہوں۔

۳۔اجماع:

تیسری اصل اجماع ہے، جس کی حجیت پر اتفاق ہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ لفظ اجماع کے استعمال سے احتیاط برتتے ہیں اور ایسے موقع پر ان کی تعبیر یہ ہوتی ہے کہ "اس رائے کے خلاف کوئی قول ہمارے علم میں نہیں"، یعنی اصل اختلاف کی نفی نہیں، بلکہ اختلاف کے معلوم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ظاہر ہے کہ حضرت امام کی یہ تعبیر شدت ورع اور انتہاء احتیاط پر مبنی ہے کہ کسی شے کا معلوم نہیں ہونا، اس کے معدوم ہونے کی دلیل نہیں۔دوسرے بزرگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عادۃ جو ذرائع علم موجود ہیں، ان کے استعمال کے باوجود جب سلف میں سے کسی کا اختلاف کسی مسئلہ میں ثابت نہیں تو سمجھا جائے گا کہ کسی قابل شمار شخصیت نے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کیا ہے۔

اجماع کے ذیل میں بہت سے مسائل زیر بحث آتے ہیں، اجماع قولی، اجماع سکوتی، اجماع صحابہ، اجماع خلفاء راشدین، اختلاف سابق اور اجماع لاحق، خرق اجماع عدم القول بالفصل، ان مسائل پر تفصیلی بحث کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

۴۔قیاس:

"قیاس" کا شمار مصادر شرع میں چوتھے درجہ پر ہے، جمہور قیاس کے حجت ہونے پر متفق ہیں۔قیاس کے اصول و ضوابط اور اس کے شرائط کی تفصیل کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

ضمنی ادلہ شرعیہ:

کتاب وسنت اجماع امت اور قیاس کے علاوہ بھی بعض دلائل ہیں جو احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے مجتہدین کے ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں۔اگرچہ ان کے دلیل حکم شرعی ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف آراء ہے۔

مثلاً: استحسان، استصلاح، استصحاب، عمل اہل مدینہ، قول صحابی، براءۃ اصلیہ، اخذ بالاخف، تحری، عرف، تعامل، عموم بلوی، اخذ باقل ما قیل وغیرہ۔اصطلاح میں اسے استدلال کہا جاتا ہے۔یعنی ایسی دلیلیں جو نہ نص ہیں، نہ اجماع اور نہ قیاس۔

استدلال کی ان مختلف اقسام کے بارے میں ائمہ کی رائیں یکساں نہیں ہیں۔مثلاً: "استحسان" امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک معتبر ہے۔امام شافعیؒ اپنے مشہور قول کے مطابق اسے تسلیم نہیں کرتے، امام مالک "عمل اہل مدینہ" کو حجت مانتے ہیں۔دوسرے حضرات اس کے قائل نہیں۔اس طرح یہ ادلہ مختلف فیہ ہیں۔لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان مختلف فیہ دلائل میں سے بعض وہ ہیں جو ہر عہد کے مسائل کے مطالعہ، تجزیہ اور مشکلات کے حل میں مدد و معاون ہو سکتے ہیں۔اس لئے ان ادلہ پر علماء کے لئے نگاہ رکھنا ضروری ہے اور قاضی جو روزانہ نو بہ نو مسائل و حوادث سے دوچار ہوتا رہتا ہے، اس کے لئے

ضروری ہے کہ جدید مسائل کے حل کے لئے جو طریقے سلف نے استعمال کئے ہیں ان کی حقیقت تک اس کی رسائی ہو، اس لئے ان مختلف فیہ ادلہ میں سے بعض کا تعارف ہم اس ذیل میں کرادینا ضروری سمجھتے ہیں۔

ا۔ استحسان:

''استحسان'' کا مفہوم لغت عرب میں ''کسی امر کو حسن سمجھنا'' ہے۔ اور حسن ہر اچھی شی کو کہتے ہیں، اس لفظ کا استعمال قرآن وسنت او کلام فقہاء میں کیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

''اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ''(۱)۔

(وہ لوگ جو بات سنتے ہیں اور اس میں بہتر کی اتباع کرتے ہیں)۔

دوسری جگہ فرمایا گیا:

''وَأْمُرْ قَوْمَکَ یَأْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا''(۲)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے: ''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' یعنی جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

فقہاء سے ''استحسان'' کی مختلف تعریفات اصطلاحی منقول ہیں، ان مختلف تعریفات سے قطع نظر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ ''استحسان'' کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنی عقل وفہم، یا خواہش نفس سے جس چیز کو اچھا سمجھ لے اسے حکم شرع تسلیم کرلیا جائے، اور ایسا ہرگز نہیں ہے کہ بے دلیل رائے کو قبول کرلینے کا نام ''استحسان'' ہے۔ بلکہ ''استحسان'' دراصل دو دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل کو جو زیادہ قوی ہو ترجیح دینے کا نام ہے۔ دلیلیں دونوں ہی شرع کی ہوتی ہیں، لیکن ایک دلیل ظاہر ہوتی ہے اور دوسری خفی، لیکن دلیل خفی زیادہ قوی الاثر ہوتی ہے۔ اس لئے مجتہد اسے ترجیح دیتا ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''استحسان'' کی حقیقت کو سمجھنے میں جو غلطی ہوئی ہے، وہی دراصل ''استحسان'' کے بارے میں اختلاف کی بنیاد ہے۔ بغیر دلیل رائے جو محض خواہش نفس کے تابع ہو، اگر ''استحسان'' ہے تو کسی امام کے یہاں قابل تسلیم نہیں۔ اور اسی ''استحسان'' کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا: ''من استحسن فقد شرع'' (جس نے استحسان پر عمل کیا اس نے نئی شریعت بنائی) اور اگر کسی قوی الاثر دلیل خفی کو دلیل ظاہر پر ترجیح دی، قاعدہ کلیہ سے مصلحت شرعی، نص، یا اجماع، یا ضرورت، یا تعامل کی وجہ سے کسی جزئیہ کا استثناء کیا جانا ''استحسان'' ہے تو یہ سب کو تسلیم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ تو اس کے قائل ہی ہیں، خود امام شافعیؒ نے مختلف مسائل میں اصول ''استحسان'' کا استعمال کیا ہے۔ اس لئے حقیقۃ یہ محض نزاع لفظی ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

۱۔ سورہ زمر: ۱۸۔

۲۔ سورہ اعراف: ۱۴۵۔

''استحسان'' کے بارے میں اعتراض اور جواب اعتراض بہت زیادہ ہوا ہے۔ لیکن اس کی اصل وجہ فریقین کے مقصود کو پورے طور پر نہیں سمجھنا ہے، اور طرفین کے طعن کی بنیاد جرأت ولاپرواہی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ ''استحسان'' کے قائل ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ ''استحسان'' ادلہ اربعہ ہی کا ایک حصہ ہے۔ اور جن لوگوں نے ''استحسان'' کو نئی شریعت قرار دیا ان کا مقصد بغیر دلیل شرعی اپنے جی سے کوئی بات کہنا ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ ''میں ''متعہ'' میں ۳۰ درہم ادا کیا جانا مستحسن سمجھتا ہوں'' یا مکاتب کے لئے کچھ قسطیں چھوڑ دینا مستحسن ہے''(۱)۔

امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

''كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترک القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة فى الاحكام، فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسماحة، وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترک العسر لليسر، وهو أصل فى الدين، قال الله تعالى: ''يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر''. وقال ﷺ: ''خير دينكم اليسر''، وقال لعلى، ومعاذ رضى الله عنهما حين و جههما اليمن: ''يسّرا ولا تعسّرا، قرّبا ولاتنفرا''، وقال ﷺ: ''الا أن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا عباد الله، عبادة الله، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى''. والقياس، والاستحسان فى الحقيقة قياسان، أحدهما جلى ضعيف أثره، فسمى قياسا. والأخر خفى قوى أثره، فسمى استحسانا أى قياسا مستحسنا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور كالدنيا مع العقبى، فإن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، وترجحت بالصفاء والخلود. وقد يقوى أثر القياس فى بعض الفصول، فيؤخذ به وهو نظير الاستدلال مع الطرد، فإنه صحيح، والاستدلال بالمؤثر أقوى منه. والأصل فيه قوله تعالى: '' فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه''. والقرآن كله حسن، ثم أمر باتباع الأحسن، وبيان هذا أن المرأة من قرنها إلى قدمها عورة. وهو القياس الظاهر، وإليه أشار رسول الله ﷺ، فقال: المرأة عورة مستورة، ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة، والضرورة، فكان ذلک استحسانا لكونه أرفق بالناس كماقلنا''(۲)۔

(ہمارے شیخ امام شمس الائمہ حلوانی کہا کرتے تھے کہ استحسان ''قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر اس رائے کو اختیار کرنا ہے جو عوام الناس کے لئے زیادہ موافق ہو''۔ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ

۱۔ تلویح وتوضیح ۸۱/۲۔

۲۔ المبسوط للسرخسی ۱۴۵/۱۰۔

"جن معاملات میں عام وخاص مبتلا ہیں، ان کے احکام میں سہولت کی تلاش کرنا" استحسان ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ "توسع اختیار کرنا اور سہولت تلاش کرنا" اور بعض کے نزدیک "سہولت اختیار کرنا اور جس میں راحت ہو اسے تلاش کرنا" ان سبھی تعبیرات کا حاصل یہ ہے کہ دشواری کی صورتوں کو چھوڑ کر احکام میں آسانی کی صورت اختیار کرنا "استحسان" ہے، اور یہ دین میں اصل ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: "اللہ تعالی تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ وہ تمہارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا"۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "آسانی کا پہلو تمہارے دین کا خیر ہے"۔ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا: "آسانی پیدا کرنا، دشواری مت پیدا کرنا، لوگوں کو قریب کرنا، نفرت اور دوری نہ پیدا کرنا"۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا: "سن لو کہ یہ دین مضبوط ہے۔ پس اس میں لوگوں کو نرمی کے ساتھ داخل کرو۔ اور اللہ کے بندوں میں اللہ کی عبادت سے نفرت اور کراہیت نہ پیدا کرنا۔ کہ کاشتکار نہ زمین کو کاٹ کر بیکار کر دیتا ہے اور نہ اس کی تخم کو باقی رہنے دیتا ہے"۔ اور قیاس واستحسان حقیقت میں دونوں ہی قیاس ہیں۔ ان میں سے ایک جلی ہے جس کا اثر حکم میں کمزور ہے، اسے قیاس کہا گیا ہے۔ اور دوسرا خفی ہے، لیکن اس کا اثر قوی ہے۔ اسے استحسان کہا گیا ہے۔ گویا وہ قیاس مستحسن ہے۔ پس ترجیح اثر کی وجہ سے ہوگی، ظہور وخفا کی وجہ سے نہیں۔ جیسے دنیا وآخرت، دنیا ظاہر اور سامنے کی چیز ہے۔ آخرت چھپی ہوئی چیز ہے۔ لیکن آخرت اپنی صفائی اور پائیداری کی وجہ سے اس ناپائیدار دنیا کے تقاضوں پر ترجیح رکھتی ہے۔ اور کبھی قیاس کا اثر بعض مسائل میں قوی ہوتا ہے، پس اسے اختیار کیا جاتا ہے۔ اور یہ استدلال مع الطرد کی نظیر ہے کہ وہ صحیح ہے۔ لیکن استدلال بالموثر اس سے زیادہ قوی ہے۔ اصل اس باب میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ "میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دو جو بات سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں" حالانکہ قرآن کل کا کل "حسن" ہے۔ پھر "احسن" اتباع کا حکم کیا گیا۔ مثال استحسان کی یہ ہے کہ عورت از سرتا قدم پردہ ہی پردہ ہے۔ یہ قیاس ظاہر ہے اور اسی کی طرف حضور ﷺ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے کہ "عورت پردہ پوش ہے"۔ پھر بھی عورت کے اعضاء میں سے بعض کا دیکھنا ضرورت وحاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔ پس یہ استحسان ہوا کہ اس میں لوگوں کے لئے نرمی اور سہولت ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا)۔

امام سرخسیؒ کے اس تفصیلی بیان سے یہ واضح ہوگیا کہ استحسان خواہش نفس کی اتباع میں قائم کی جانے والی رائے کا نام نہیں، بلکہ دلیل وسند کے ساتھ کہی ہوئی بات ہے۔ جو بادی النظر میں قائم کی جانے والی رائے سے زیادہ قوی ہے۔ دوسری

طرف یہ بھی واضح ہوا کہ شریعت کی مصلحت عامہ یعنی دین کو دشواری سے بچا کر عام وخاص کو سہولت پہونچانا اور مشکلات کو دور کرنا استحسان کی اہم ترین مصلحت ہے۔

استحسان کی اصطلاحی تعریف:

امام ابوالحسن الکرخیؒ نے "استحسان" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"الاستحسان هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى"(۱)۔

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

ابن قدامہ کہتے ہیں:

"المراد به العدول بحكم المسئلة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب، أو سنة"۔

یعنی کسی دلیل خاص کتاب، یا سنت کی روشنی میں کسی مسئلہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے عدول استحسان ہے۔

شاطبی نے لکھا ہے:

"وهو (الاستحسان) فى مذهب مالک، الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع لى ماعلم من قصد الشارع فى الجملة، فى أمثال تلک الأشياء المفروضة، كالمسائل التى يقتضى القياس فيها أمرا إلا أن ذلک الأمر يؤدى إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلک"(۲)۔

امام مالکؒ کے مذہب میں استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی کا اعتبار کرنا ہے۔ اور اس کا مقتضی قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم کرنا ہے۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے "استحسان" کیا ہے، انہوں نے محض اپنے ذوق اور خواہش کو بنیاد نہیں بنایا ہے، بلکہ اجمالی طور پر ان اشیاء کے بارے میں شارع کے مقاصد کا جو علم انہیں حاصل ہے، وہ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ایک ایسے امر کا تقاضہ کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی مصلحت فوت ہوتی ہے، یا کوئی مفسدہ پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ کشف الاسرار للبزدوی ۴/۳، نیز تلویح وتوضیح ۲/۸۱۔

۲۔ الموافقات ۴/۲۰۵-۲۰۶۔

امام شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

''استحسان فقہاء کی زبان میں دو قسم کا ہے۔ ایک تو ان امور میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جن کی مقدار کا تعین شرع نے ہماری رائے پر چھوڑ دیا ہے۔ مثلاً مطلقہ کے لئے متاع کی مقدار کا تعین، جسے اللہ تعالیٰ نے مالی حالت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''معروف'' کے مطابق واجب فرمایا ہے، پس ہم نے جان لیا کہ معروف سے مراد وہ مقدار ہے جو غالب رائے میں مستحسن ہو، استحسان کی اس قسم میں کسی فقیہ کی طرف سے اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری قسم وہ دلیل ہے جو اس ظاہری قیاس کے معارض ہو جس کی طرف اول وہلہ میں ذہن منتقل ہوتا ہے، اور جب گہرائی اور تعمق کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ معارض دلیل جو اصول و اشباہ میں غور و فکر کے نتیجہ میں ابھرتی ہے، اپنی تاثیر کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے تو ایسی صورت میں اس قوی الاثر دلیل کے تقاضوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسی قسم کا نام لوگوں نے ''استحسان'' رکھا، اس لئے کہ یہ اپنی قوت دلیل کی وجہ سے مستحسن ہے''(۱)۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے۔ یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے۔ یا کسی حکم کلی سے کسی جزئیہ کا استثناء ہوتا ہے۔ اور عدول، یا تخصیص، یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت وحاجت۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

''استحسان'' کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے ''استحسان'' کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کو ہی نہیں سمجھا''(۲)۔

اور ارشاد فرماتے ہیں:

''جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ''استحسان'' دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو، یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ ''استحسان'' سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور ابن حاجب کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا ''استحسان'' ہو ہی نہیں سکتا جو مختلف فیہ ہو''(۳)۔

۱۔ الاصول للسرخسی ۲/۲۰۰۔
۲۔ التقریر والتحبیر ۱/۲۲۲۔
۳۔ التقریر والتحبیر ۳/۲۲۳۔

عبدالوہاب خلاف نے لکھا ہے:

''جب کوئی واقعہ پیش آئے جس میں نص عام کسی خاص حکم کا متقاضی ہو، یا قیاس ظاہر کسی خاص حکم کا تقاضہ کرتا ہے، یا حکم کلی کی تطبیق کا مقتضی کوئی خاص حکم ہے، لیکن مجتہد کے سامنے یہ بات آتی ہے کہ اس واقعہ کے مخصوص احوال وظروف ہیں جن میں نص عام کے نفاذ، حکم کلی کی تطبیق، یا قیاس ظاہر کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنا کسی مصلحت کے فوت ہوجانے، یا فساد کے پیدا ہوجانے کا سبب ہوگا تو ایسی صورت میں مجتہد اس حکم سے عدول کرتا ہے، اور حکم عام کی تخصیص، حکم کلی سے استثناء اور قیاس خفی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیتا ہے۔ یہی ''عدول استحسان'' ہے، اور یہ اجتہاد بالرائے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ اس لئے کہ مجتہد اس واقعہ کے مخصوص احوال وظروف کی قدر وقیمت اپنی اجتہادی رائے سے مقرر کرتا ہے اور ایک دلیل کو دوسری دلیل پر اپنی مجتہدانہ رائے سے ترجیح دیتا ہے''(۱)۔

استحسان کی قسمیں اور اس کی مثالیں:

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ''استحسان'' کے ذریعہ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول بغیر دلیل نہیں ہوسکتا۔ پس ایک حکم معدول عنہ ہے اور دوسرا حکم معدول الیہ۔ اس اعتبار سے ''استحسان'' کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:

وہ ''استحسان'' ہے جس میں قیاس ظاہر کے تقاضہ کو چھوڑ کر قیاس خفی، لیکن قوی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیا گیا ہو۔ یعنی صورت مسئلہ ایسی ہے جس کے بارے میں نہ کوئی نص ہے، اور نہ اجماع، اب اس صورت میں جب ہم اس کی نظیر شرع میں تلاش کرتے ہیں تو بادی النظر میں اس کی ایک نظیر شرع میں ملتی ہے، لیکن جب زیادہ غور وفکر سے کام لیتے ہیں تو ایک دوسری نظیر کے ساتھ اسکی مشابہت محسوس ہوتی ہے۔ اور جب دونوں مشابہتوں کا ہم موازنہ کرتے ہیں تو دوسری نظیر کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ قوی محسوس ہوتی ہے، ایسی صورت میں ہم پہلی نظیر کے مطابق حکم نہیں دیتے، بلکہ اس مسئلہ میں دوسری نظیر کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے مطابق حکم دیتے ہیں، مثلاً: شکاری پرندوں کا جوٹھا، پاک ہوگا یا ناپاک، اس بارے میں کوئی نص، یا اجماع موجود نہیں۔ اب ہم اس کے حکم کی تحقیق کرتے ہیں تو اس کے لئے دو نظیریں ملتی ہیں: پہلی نظیر جو فوراً ذہن میں آتی ہے وہ ہے ''درندہ چوپایوں کا جوٹھا'' جو ناپاک ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں ہی کا گوشت ناپاک ہے۔ اور لعاب دہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری نظیر آدمی کا جوٹھا ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کا گوشت کھانا حرام

۱۔ مصادر التشریع فیما لانص فیہ/۷۱۔

ہے۔ اور اس وجہ سے یہ کہا جائے کہ ان شکاری پرندوں کا جوٹھا پاک ہوگا؟ ظاہر ہے کہ پہلی صورت جو قیاس کی ہے ظاہر وجلی ہے، لیکن جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جوٹھے کی پاکی اور ناپاکی میں محض گوشت کے پاک اور ناپاک ہونے کا دخل نہیں ہے، بلکہ اصل علت یہ ہے کہ ناپاکی جوٹھے کے ساتھ مخلوط ہوئی، یا نہیں، اسی لئے آدمی اگر شراب پئے اور شراب اس کے ہونٹوں پر لگی ہو، پھر وہ گلاس سے پانی پیتا ہے اور اس کے ہونٹوں پر لگی ہوئی شراب پانی کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اصل وجہ ''مخالطت نجاست'' ہے۔ اس کی روشنی میں جب ہم غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ درندہ چوپائے زبان کے ذریعہ جو لعاب سے تر رہتی ہے، پانی کو نجاست کے ساتھ ملوث کر دیتے ہیں، بخلاف شکاری پرندوں کے کہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں، جو خشک ہڈی ہے، اس طرح وہ پانی کے ساتھ نجاست کو مخلوط نہیں کرتے، اس لئے دوسری نظیر یعنی آدمی کے جوٹھے کی پاکی کی طرف شکاری پرندوں کے جوٹھے کی پاکی کا قول اگرچہ خفی ہے، لیکن قوی الاثر ہے۔ لہذا استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی پر راجح ہوگا، اور ساتھ ہی اس ''استحسان'' کے نتیجہ میں باز، شکرے وغیرہ شکاری پرندوں سے پانی وغیرہ اشیاء کی حفاظت میں جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ بھی دور ہو جاتی ہے، البتہ آزاد شکاری پرندے جو مردار کھاتے ہیں اس میں چونکہ اس کا امکان رہتا ہے کہ ان کی چونچ پر کچھ حصہ نجاست کا رہ گیا ہو، اس لئے اس میں کراہت ہوگی۔

اسی طرح، مثلاً: کسی شخص نے اپنی اراضی وقف کیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس اراضی موقوفہ میں جانے کا راستہ، یا اس کے سیراب کرنے کا حق، اس وقف میں بغیر تصریح واقف داخل ہوگا، یا نہیں، بظاہر وقف کو بیع پر قیاس کیا جانا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اراضی کا مالک اپنی مملوکہ اراضی کو اپنی ملکیت سے خارج کرتا ہے۔ اس قیاس ظاہر کا تقاضہ ہے کہ بیع کی طرح وقف میں بھی بغیر صراحت واقف، حق مرور اور سیراب کرنے کا حق داخل نہیں ہونا چاہئے، لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وقف کو مشابہت اجارہ سے بھی حاصل ہے کہ ہر دو کا مقصد اصل شے کو اپنی صورت پر باقی رکھتے ہوئے منافع سے استفادہ کا حق دوسروں کو دینا ہے۔ اور صورت زیر بحث میں بیع کے مقابلہ میں اجارہ کے ساتھ وقف کی مشابہت زیادہ قوی ہے، اس لئے قیاس ظاہر کے حکم کو چھوڑ کر ''استحسان'' پر عمل کیا گیا اور وقف کی صورت میں ان حقوق کو بغیر صراحت واقف خود بخود وقف میں داخل تسلیم کیا گیا۔

''ویدخل فیه أیضا الشرب والطریق استحسانا؛ لانها إنما توقف للاستغلال وهو لایوجد إلابالماء والطریق فکان کالإجارة''(۱)۔

وقف اراضی میں حق شرط اور حق طریق استحسانا داخل ہے، اس لئے کہ وقف پیداوار حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور وہ بغیر پانی اور راستہ کے ممکن نہیں، لہذا یہ اجارہ کے مثل ہوگا۔

۱۔ الاسعاف فی احکام الاوقاف للشیخ برہان الدین الطرابلسی ر ۲۳۔

دوسری قسم:

کسی عام منصوص حکم سے کسی خاص واقعہ کو مستثنی کرنا اور اس کے لئے علیحدہ حکم دینا۔

یعنی دلیل عام سے جو حکم مستفاد ہو کسی خاص واقعہ میں اس کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر وہ حکم نہ دینا اور دوسرا حکم کسی نص، یا اجماع کی روشنی میں لگانا، مثلاً: اسلام میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے، اور یہ عام قاعدہ ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ چوری کا یہ جرم معمول کے مطابق حالات میں کیا جائے، یا قحط وافلاس کے زمانہ میں چور کا ہاتھ کاٹنا چاہئے۔ لیکن سیدنا عمر فاروقؓ نے قحط شدید کے سال میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا، یہ بھی ''استحسان'' کی ایک صورت ہے، یعنی جہاں ''چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا'' اسلام کا عام قانون ہے، وہاں شبہات کی صورت میں حدود قائم نہیں کی جاسکتیں، دوسرا شرعی اصول ہے۔ اور تیسرا شرعی اصول ہے حالت اضطرار میں مضطر کے لئے محرمات کا مباح ہو جانا۔ اب ایک مجتہد یہ محسوس کرتا ہے کہ قحط کی شدت نے چور کو مضطر بنا دیا اور اس کے لئے مال غیر میں تصرف حلال ہو گیا۔ تو ایسی صورت میں چور کا یہ اقدام مخصوص احوال وظروف کی وجہ سے محل شبہ بن گیا۔ لہذا مخصوص حالات میں پیش آنے والا یہ مخصوص واقعہ حکم عام سے مستثنی قرار دیا جائے گا۔

تیسری قسم:

حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول:

یعنی کوئی خاص صورت کسی حکم کلی کے تحت ہے، لیکن کسی دلیل کی روشنی میں اس کلیہ سے اس جزئیہ کا استثناء، مثلاً: روزہ رکھ کر کھا، پی لینا مفسد صوم ہے۔ یہ حکم کلی ہے۔ لیکن بھول کر کھا، پی لینے کی صورت میں حدیث رسول کی روشنی میں روزہ باقی رہنے کا حکم دینا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول ہے۔

یا مثلاً: عام اصول یہ ہے کہ اجیر امین ہوتا ہے، اور امین سے مال امانت ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، اس عام اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کے گھر سے گاہک کے کپڑے ضائع ہو جائیں تو وہ ضامن نہیں قرار دیا جائے، لیکن ان پیشوں میں جو غفلت اور تساہل پیدا ہوا، اور اس قانون کی وجہ سے گاہک کو اپنے سامان کے بارے میں جو بے اعتمادی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے، اس کے پیش نظر بعض فقہاء نے آفات ارضی وسماوی کو چھوڑ کر عام حالات میں سامان کے ضیاع کی صورت میں ان لوگوں کو استحسانا ضامن قرار دیا جو دراصل دفع مفاسد کی خاطر ایک حکم کلی سے بعض مخصوص جزئیات کا استثناء ہے۔

استحسان کی دوسری تقسیم:

سند استحسان کے اعتبار سے بھی ''استحسان'' کی تقسیم کی جاتی ہے۔

قسم اول:

’’استحسان‘‘ قیاس خفی کی وجہ سے، جیسے کہ مال وقف مطلق میں راستہ اور سیرابی کا حق داخل ہونا، جس کی تفصیل اوپر گذر چکی۔

قسم دوم:

’’استحسان‘‘ جس کی سند نص ہو۔ مثلاً: حضور ﷺ نے بیع معدوم سے منع فرمایا، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ ’’بیع سلم‘‘ بھی نادرست ہو جس میں ادھار کی بیع نقد کے عوض ہوتی ہے، اور مبیع بائع کی ملکیت میں بوقت معاہدہ بیع نہیں ہوتی۔ لیکن اس عام ممانعت کے مقابلہ میں خاص ’’سلم‘‘ کے جواز کے بارے میں حدیث رسول ﷺ موجود ہے۔ اس لئے اس نص خاص کی وجہ سے وہ حکم عام ترک کیا گیا۔ اور ’’سلم‘‘ کو جائز قرار دیا گیا۔

اسی طرح مثلاً: وصیت میں موصی ایک شئ کو اپنی موت کے بعد دوسروں کی ملک میں دیتا ہے، دراں حالیکہ موت کے بعد وہ خود مالک نہیں رہتا، اس لئے وصیت کو درست نہیں ہونا چاہئے، لیکن حکم باری تعالیٰ ’’مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصٰى بِهَا‘‘(۱) کی روشنی میں وصیت کو جائز تسلیم کیا گیا۔

قسم سوم:

’’استحسان‘‘ جس کی سند اجماع ہو۔ مثلاً: کسی صنعت کار کو آرڈر دے کر مال تیار کرانا۔ یہ بیع معاہدہ کے وقت ہی ہوجاتی ہے۔ اور یہ بیع معدوم ہے، لیکن عہد نبوی سے لے کر آج تک یہ صورت مروج چلی آرہی ہے جس پر فقہاء کی طرف سے کبھی نکیر نہیں ہوئی۔ اس طرح اس کے اجماع پر جواز ہے۔ اور یہی اجماع بیع معدوم کے حکم عدم جواز کے عموم سے اس صورت خاص کو مستثنیٰ کرنے کی بنیاد ہے۔

اسی طرح کرایہ کے حمام میں اجرت دے کر غسل کرنا، جس میں وقت اور پانی کی مقدار کا تعین نہیں ہوتا، لیکن ان تفصیلات کے مجہول ہونے کے باوجود تعامل عہد قدیم سے جاری ہے، اس لئے عدم جواز کے عام حکم سے یہ صورت خاص مستثنیٰ قرار پائی۔

قسم چہارم:

’’استحسان‘‘ جس کی سند ضرورت ہو۔

جیسے کنویں، چھوٹے حوض اور برتن وغیرہ کی پاکی کا مسئلہ۔ اگر کنواں کسی وجہ سے ناپاک ہوجائے تو ہزار پانی

۱- سورہ نساء: ۱۱۔

نکالیں، اس کی دیوار، رسی اور ڈول سبھی ناپاک ہوتے ہیں، جو بھی پاک داخل کیا جائے گا وہ نجاست سے مل کر پھر ناپاک ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دیگچی ناپاک ہوگئی تو پانی اس کو دھونے کے لئے اس میں ڈالا جائے گا وہ خود ناپاک ہوجائے گا تو ناپاک سے پاکی کیسے حاصل کی جاسکے گی، یہ ایک ایسی شکل ہے جس کی وجہ سے عامۃ الناس سخت حرج اور مشکلات کا شکار ہوسکتے ہیں، اور شریعت نے ضرورت کی حالت میں سہولت عطا فرمائی ہے۔ ’’الحرج مدفوع۔ الضرر يزال۔ كل ما ضاق اتسع‘‘۔ اور ایسے دوسرے اصول شرع میں مسلم ہیں، اس لئے ضرورت کی وجہ سے اس مسئلہ خاص میں قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر کنویں اور برتن وغیرہ کی طہارت کا حکم دیا گیا۔

قسم پنجم:

’’استحسان‘‘ جس کی سند مصلحت ہو۔

جیسا کہ گذر چکا پیشہ ور صنعت کار خام مال، مالکان سے لے کر اجرت پر کام کرتے ہیں، مثلاً: دھوبی، درزی، بنکر، اگربتی بنانے والے، تیلی (جو سرسوں اور دوسرے تلہن مالک سے لے کر اجرت پر تیل نکالتے ہیں) اور اسی طرح کے دوسرے صنعت کار اصولاً مالک کا مال ضائع ہوجانے کی صورت میں ضامن نہیں ہوتے، لیکن جب امانت کی صفت سے معاشرہ محروم ہونے لگا ہو، مالک اور اجیر کے درمیان بے اعتمادی پیدا ہورہی ہو، اگر اجیر کو ضامن قرار دے کر اسے مالک کے مال کی حفاظت کے لئے زیادہ مستعد اور مالکان کو اپنے مال کی حفاظت کا اطمینان نہیں دلایا جائے گا تو صنعتی ترقی رک جائے گی اور مالک واجیر دونوں ہی کا شدید نقصان ہوگا، حالانکہ دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے، یہ مصلحت عامہ ہے جس کے فوت ہوجانے کی وجہ سے خلاف قیاس فقہاء نے اجیر مشترک کو ضامن قرار دیا، اور اس استحسان کی سند ’’مصلحت‘‘ قرار پائی۔

قسم ششم:

’’استحسان‘‘ جس کی سند عرف ہو۔

کبھی کبھی عرف کی روشنی میں واقعہ خاص میں حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کیا جاتا ہے، شاطبی نے ’’موافقات‘‘ میں عرف کی تقسیم کی ہے اور اس اعتبار سے ’’استحسان بالعرف‘‘ کی بھی تقسیم ہوجاتی ہے(۱)۔

پہلی صورت عرف شرعی کی ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور اس نے نماز شروع کردی، ایسی صورت میں اسے فوراً حانث ہوجانا چاہئے، لیکن عرف شرع میں ایک مکمل رکعت ہی نماز ہے، لہذا تمام رکعت کے بعد ہی حانث ہوگا، عرف عملی کی مثال جائداد منقولہ کے وقف کا جواز ہے، وقف کی فطرت میں تابید اور دوام ہے، اشیاء منقولہ ہمیشہ نہیں رہتی ہیں، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اشیاء منقولہ کا وقف صحیح نہیں ہونا چاہئے، لیکن قرآن کے نسخوں، دینی کتابوں،

۱- الموافقات ۳/۲۰۸۔

مساجد کے لئے فرش وغیرہ کا وقف کیا جانا معروف و مروج ہے، اس عرف عملی کی وجہ سے قیاس کے تقاضوں سے عدول کرتے ہوئے ''استحساناً'' ان اشیاء منقولہ کے وقف کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

کبھی لوگوں کی گفتگو کے محاورات اسالیب بیان اور کسی زبان کی تعبیرات میں جو عرف ہوتا ہے، اس کی وجہ سے حکم اصل سے عدول کیا جاتا ہے، مثلاً: کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی، اور مچھلی کھالیا تو وہ حانث ہوگا، یا نہیں؟ قرآن نے مچھلی کو ''لحم طری'' قرار دیا ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے حانث قرار دیا جائے، لیکن ہمارے محاورات میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا، اس لئے اس صورت میں وہ شخص مچھلی کھا کر حانث نہیں ہوگا۔

پس عرف، ضرورت، مصلحت اور ابتلاء عام کی صورت میں احکام میں سہولت پیدا کرنے اور دین کی فطری سادگی اور سہولت وسماحت برقرار رکھنے اور فقہ کو جمود سے بچانے اور بدلتے ہوئے احوال وظروف کی رعایت کے باب میں استحسان، شرع کی وہ دلیل ہے، جو ہر عہد میں مجتہد کو مصالح و ''مقاصد تشریع'' کی حفاظت کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔

استصلاح:

''استصلاح'' کے معنی میں ''مصالح مرسلہ'' کو احکام شریعت کے باب میں حجت تسلیم کیا جانا۔ لفظ ''مصلحت'' مصدر ہے، یعنی صلاح اور مصلحہ ہم معنی الفاظ ہیں، جیسے نفع اور منفعۃ۔ البتہ مصلحت و منفعت کے لئے جو وزن استعمال کیا گیا ہے اس کی خاصیت میں مبالغہ اور تکثیر ہے، اس لئے کہ اصلاً یہ وزن ظرف کا ہے، جس میں مشتق منہ (مادہ) زیادہ مقدار میں پایا جائے۔ پس ''مصلحة'' اسی شئ کو کہا جائے گا جس میں صلاح قوی موجود ہو، لغۃً ''مصلحت'' ہر وہ شئ ٹھہری جس میں نفع ہو، فوائد اور سامان لذت کے حصول کے ذریعہ، یا نقصان اور آلام کو دور کرکے۔

اصطلاح شرع میں ''مصلحت'' اس نفع کو کہتے ہیں جو شارع حکیم کو بندوں کے لئے مقصود ہیں، یعنی حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت عقل، حفاظت نسل، حفاظت مال اور ان امور کا دفعیہ جن سے دین، نفس، عقل، نسل اور مال کو نقصان پہونچتا ہو۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''أما المصلحة: فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعنى به ذلك فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم، لكن نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة ''(۱)۔

۱۔ المستصفی ۲/ ۱۳۹۔۱۴۰۔

''مصلحت اصل میں ''جلب منفعت، یا دفع مضرت'' کا نام ہے، اور ہماری مراد لفظ مصلحت سے یہ نہیں ہے، اس لئے کہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان کو دور کرنا، مخلوق کے مقاصد ہیں اور ان کی صلاح ان کے ان مقاصد کی تحصیل میں ہے، ہماری مراد ''مصلحت'' سے مقاصد شرع کی حفاظت ہے، اور مقاصد شرع مخلوق کے بارے میں پانچ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، پس ہر وہ امر جو ان پانچ بنیادی امور کی حفاظت کا ذریعہ ہو ''مصلحت'' ہے، اور ہر وہ جو ان پانچوں امور میں کسی ایک کے فوت ہو جانے کا ذریعہ ہو وہ مفسدہ ہے، اور ان مفاسد کو دور کرنا ''مصلحت'' ہے''۔

امام رازی نے ''مصلحت'' کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''مصلحت'' اس منفعت کا نام ہے جو شارع حکیم کا اپنے بندوں کے بارے میں مقصود ہے، یعنی علی حسب مراتب دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت''(۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ نفع جو اصول خمسہ سے متعلق ہو وہ ''مصلحت'' ہے چاہے وہ مفید و نافع کے حصول کے ذریعہ ہو، یا ضرر رساں اشیاء کو دور کرکے ہو، لیکن ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا مصلحت کی شناخت اور تعیین ہم صرف اپنی عقل سے کریں گے، یا اسے شارع کے سامنے پیش کرکے اس کے مصلحت ہونے کی شرع سے توثیق کرائیں گے؟ اگر ہم پہلی صورت اختیار کریں تو شرع اور دین کی اساس منہدم ہو جائے گی، اس لئے کہ ہماری عقل خام اپنی عیاری سے مفاسد کو مصالح اور مصالح کو مفاسد بنا کر شرع کے پورے ڈھانچہ کو توڑ کر رکھ دے گی۔ شاطبی نے ''الاعتصام'' میں اور امام غزالیؒ نے ''المستصفی'' میں لکھا ہے کہ مصلحت جسے محض عقل، مصلحت سمجھے، بغیر یہ دیکھے کہ شرع اس کی تائید، یا تردید کرتی ہے، یا نہیں؟ تشریع احکام کی بنیاد نہیں بن سکتی، اس لئے کہ اس طرح مصلحت کا اعتبار نصوص شرع کی مخالفت کا موجب ہوگا اور ''فتح هذا الباب يؤدى إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها''(۲) یعنی اس دروازہ کو کھولنے کا لازمی نتیجہ شریعت کی حدود اور اس کی نصوص کا متغیر کر دینا ہوگا۔ لہذا مصالح کے بارے میں دیکھنا ہوگا کہ شرع نے ان مصالح کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس اعتبار سے مصالح کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مصالح جن کا اعتبار شرع سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ مصالح جن کا ناقابل اعتبار ہونا شرع سے ثابت ہے۔

۱۔ المحصول للرازی ۲/ ۴۳۴۔

۲۔ المستصفی ۱/ ۱۳۹۔

۳۔ وہ مصالح جن کا معتبر، یا نامعتبر ہونا شرع سے ثابت نہیں۔

پہلی قسم مصالح معتبر ہیں، دوسری قسم مصالح ملغاۃ ہیں اور تیسری قسم "مصالح مرسلہ" ہیں، پس مصالح مرسلہ وہ مصالح ہیں جن کے اعتبار وعدم اعتبار پر شارع کی طرف سے کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور انہیں مرسل اور مطلق اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اعتبار، یا عدم اعتبار کی کوئی قید شرع میں ثابت نہیں ہے۔

مصالح معتبرہ:

وہ مصالح جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ان کے حجت ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ایسی مصالح کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے وہ احکام جو خلاف قیاس نہیں، چاہے وہ نص کتاب وسنت سے ثابت ہوں، یا اجماع سے، اور شریعت ان احکام میں کسی خاص مصلحت کی رعایت کرتی ہے، کسی ایسے واقعہ میں جو اس نص کا مورد نہیں اور نہ براہ راست نص میں مذکور حکم کا مصداق ہے، لیکن جن مصالح کی رعایت کے ساتھ اصل واقعہ میں شرع نے حکم دیا ہے، وہ مصالح اس واقعہ میں بھی موجود ہیں، اس لئے اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں، تو یہی قیاس ہے جو مسلمہ حجج شریعت میں سے ایک حجت ہے۔ اسی لئے امام غزالی نے لکھا ہے:

"فإنه نظر في كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة"(۱)۔

یعنی ان "مصالح معتبرہ" کو دلیل تسلیم کرنا دراصل نتیجہ خیز اصول سے احکام کے استنباط کی کیفیت پر غور کرنا ہے۔

مثال اس کی یہ ہے کہ شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا، جس کی مصلحت عام عقل انسانی کی حفاظت ہے، حفاظت عقل ان "مصالح عامہ" میں سے ہے جن کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، لہذا تمام نشہ آور اشیاء، جو عقل انسانی پر اثر انداز ہوتی ہیں، انہیں "خمر" پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان کی حرمت کا فتوی دیا جائے گا۔

اسی طرح جان کی حفاظت ایک ایسی مصلحت ہے جو شرع میں معتبر ہے، اور اسی لئے شرع نے قتل کے جرم میں قصاص واجب کیا ہے، اور اسے حیات انسانی کا ذریعہ قرار دیا ہے، اب اگر انسانی جان کے ضائع کرنے کا نیا سے نیا طریقہ اور آلہ ایجاد کرلیا جائے اور اس کے ذریعہ انسانی جان لی جائے تو اسے بھی موجب قصاص ہونا چاہئے، استاذ عبدالوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

> شارع نے ان بعض مصالح کی تحقیق وتحصیل کے لئے احکام مشروع فرما کر یہ بتادیا ہے کہ یہ مصالح ان تشریعات سے مقصود اور ان کی اساس ہیں۔ مثلاً: وہ احکام جو دین، جان، نسل، مال، عزت

۱۔ المستصفی ۱/۱۳۹۔

و آبرو اور عقل کی حفاظت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، اسی طرح وہ احکام جو تخفیف وتیسیر اور تنگی کو دور کرنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اسی طرح وہ احکام جو تطہیر اور تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، علماء اصول کی اصطلاح میں انہیں "مصالح معتبرہ" کہا جاتا ہے۔ ان مصالح کے بناء تشریع (قانون سازی کی بنیاد) ہونے میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ہر وہ واقعہ جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، اگر اس میں ان مصالح شرعیہ معتبرہ میں سے کوئی مصلحت پائی جائے تو اس واقعہ میں وہ حکم دیا جائے گا جو ان منصوص واقعات میں ان مصالح کی رعایت کے ساتھ شرع نے دیا ہے، اس لئے کہ شارع کا ان مصالح کا اعتبار کرنا اسے تشریع کی بنیاد قرار دینا ہے۔ اور ان مصالح کو استنباط حکم کی دلیل بنانا، دراصل "باب تشریع" میں شارع کی اقتداء کرنا ہے(۱)۔

مصالح ملغاۃ:

بعض مصالح ہوسکتا ہے کہ عقلی نقطۂ نظر سے نفع بخش اور مفید محسوس ہوتے ہوں، لیکن شرع نے ان مصالح کو غیر معتبر قرار دیا۔ تو یہ مصالح باطل قرار پائیں گے اور انہیں "تشریع" (قانون سازی) کی بنیاد نہیں قرار دیا جاسکتا، کہ عقل انسانی کی رسائی سے کہیں زیادہ خالق عقل اور علیم وحکیم خدا، انسان کے نفع ونقصان کو سمجھتا ہے، مثلاً: مساوات مردوزن کے تصور کو پیش نظر رکھتے ہوئے تقسیم میراث میں بھائی بہن کو برابر کرنا کہ دونوں اولاد ہونے میں مساوی ہیں، ایک ایسی "مصلحت" ہے جسے شارع نے رد کردیا اور فرمادیا: "وَاِنْ كَانُوْٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ"(۲)۔ (اور اگر میت نے بھائی بہن، مرد وعورت کو چھوڑا تو مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا)۔

اسی طرح مساوات مردوزن کے نام پر "حق طلاق" مرد کی طرح عورت کو بھی دیا جائے ایسی مصلحت ہے جسے شارع علیہ السلام نے یہ فرما کر رد کردیا کہ: "إنما الطلاق لمن اخذ الساق"(۳) یعنی حق طلاق مردوں کو ہی حاصل ہے۔ یہ اور اس طرح کی مصالح جنہیں شریعت رد کرچکی ہے، بناء حکم باتفاق علماء نہیں ہوسکتیں۔ امام شاطبی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ۱۷۴۔

۲۔ سورۃ النساء: ۱۷۷۔

۳۔ (ابن ماجہ کتاب الطلاق: (۲۰۹۲)، والدارقطنی (۱۰۳)، ۴/ ۳۷۔۳۸، اس حدیث میں ایک راوی عصمہ بن مالک ہے، جس کی سند کا مدار فضل بن مختار ہے، جو حد درجہ ضعیف ہے، ابو حاتم نے "میزان" میں لکھا ہے کہ اس کی حدیثیں منکر ہیں وہ غلط حدیثوں کی روایت کرتا ہے، اور ازدی نے اسے غایت درجہ کا منکر الحدیث کہا ہے اور ابن عدی نے بھی اس کی حدیثوں کی منکر کہا ہے (دیکھئے: التعلیق المغنی علی الدارقطنی ۴/ ۳۷۔۳۸)۔

"وہ (مصالح) جن کے رد کئے جانے کی شہادت شرع نے دے دی ہو، ان کے قبول کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ نفس مناسبت (عقلی) حکم (شرعی) کی مقتضی نہیں ہوسکتی۔ یہ تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو محض عقل کو کسی شی کے حسن کی شناخت کا معیار قرار دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی مصلحت سامنے آئے اور ہم یہ سمجھ لیں کہ شرع بھی اقتضاء احکام میں ان کا اعتبار کرتی ہے تو ایسی صورت میں ہم اسے قبول کرلیں گے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک مصلحت سے مراد وہ نفع ونقصان ہے جس کی رعایت محض ادراک عقل سے نہ ہوتی ہو (بلکہ شرع بھی اس کے لئے شاید ہو) پس اگر شرع اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے، تو یہ باتفاق مسلمین مردود ہے" (۱)۔

مصالح مرسلہ:

ارسال کے معنی اطلاق کے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا "مصالح مرسلہ" وہ مصلحتیں ہیں جن میں اعتبار کی قید لگی ہوئی نہیں ہے، بلکہ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ ایسی مصالح دو قسم کی ہوسکتی ہیں ایک تو وہ جو شریعت کے مزاج اور اس کے عام احکام کے مخالف ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی مصالح کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ انہیں بھی ان مصالح کی فہرست میں داخل کیا جائے گا جنہیں شریعت نے رد کردیا ہے۔ دوسری وہ مصالح ہیں جن کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص شرع میں وارد نہیں۔ لیکن شریعت کے مزاج اور اس کی عمومی ہدایات وتصرفات کے ساتھ یہ مصالح ہم آہنگ ہیں۔ اور اگرچہ ان مصالح کا معتبر ہونا کسی متعین دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اجمالی طور پر عمومی دلائل کی روشنی میں جس نوع کے معانی کا شرع نے اعتبار کیا ہے، یہ مصلحت خاص ان مصالح عامہ سے موافقت رکھتی ہے۔ تو ایسی مصالح کو "مصالح شرعیہ معتبرۃ" کے ذیل میں داخل کرکے انہیں "اساس حکم" قرار دینا اور ان کی بنیاد پر ان حوادث وواقعات کا حکم شرعی متعین کرنا جن کے بارے میں کوئی نص، یا اجماع وارد نہیں ہے، "استصلاح" ہے۔

"الاستصلاح هو استنباط الحكم في واقعة لانص فيها، ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة بمعنى أنه لم يرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغاء ها" (۲)۔

مثلاً: شریعت اور دین کی حفاظت ضروری ہے، اس پر متعدد نصوص وارد ہیں۔ اور قرآن اساس دین ہے، لہذا اس کی حفاظت اصل دین کی حفاظت ہے۔ اس عام مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحابہ کا یہ فیصلہ کہ قرآن کا ایک مستند نسخہ ایک مصحف میں جمع کردیا جائے، حالانکہ اس امر خاص کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس فیصلہ سے پہلے اس

۱۔ الاعتصام للشاطبی ۲/۳۱۱۔
۲۔ الاعتصام للشاطبی ۲/۱۱۱۔

کے بارے میں کوئی اجماع منعقد ہوا تھا۔ اور نہ شرع میں اس عمل کی کوئی نظیر تھی جس پر اسے قیاس کیا جائے، پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس مصلحت مرسلہ کا اعتبار کیا جو مزاج شریعت سے ہم آہنگ اور شرع میں "معتبر مصالح عامہ" کے موافق ہے، اور قرآن کی حفاظت اور اسے اختلافات سے محفوظ رکھنے کے لئے انتہائی دوراندیشی اور تدبر کے ساتھ یہ فیصلہ کیا۔

عقل کی حفاظت ایسی مصلحت ہے، جس کا شرع میں عمومی اعتبار ثابت ہے۔ اسی لئے شراب حرام کی گئی، لیکن شراب پینے والوں پر حد جاری کی جائے، اس بارے میں اعتبار ورد کی کوئی نظیر شرع میں موجود نہیں تھی۔ حضور اقدس ﷺ کے زمانہ میں تعزیر کی جاتی تھی۔ عہد ابوبکر صدیق میں ۴۰ کوڑے اور عہد فاروقی میں ۸۰ کوڑے کا فیصلہ کیا گیا۔ متعین طور پر اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں۔ لیکن شرابی کو اس عادت سے روکنا اور دوسروں کو عبرت دلانا تا کہ عقل کو برباد کرنے والی یہ برائی ختم ہو، اور اس کے لئے اس پر حد جاری کرنا ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، لیکن شرع کے عمومی تصرفات سے ہم آہنگ اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے صحابہ نے یہ حکم دیا کہ اس طرح مقاصد شریعت کی حفاظت ہوتی ہے۔

اسی طرح معاشیات اور تجارت سے متعلق بہت سارے ایسے واقعات وحوادث سامنے آسکتے ہیں جن کے بارے میں شرع سے اعتبار وعدم اعتبار کی کوئی صراحت ثابت نہیں۔ لیکن ہر فرد کی دوسرے فرد کی طرف احتیاج، ایک طبقہ کو دوسرے کی ضرورت، تاجر، صناع، کاشت کار، فوجی وغیرہ ہر ایک کا ایک خاص حد میں محتاج ہونا کہ اس کے بغیر معاشی تنظیم ممکن نہیں، پھر مال کی حفاظت کا مقاصد شریعت میں داخل ہونا اور احکام شرع میں سہولت وتخفیف کی رعایت وغیرہ عمومی مصالح جن کا شرع میں اعتبار ہے ان کو سامنے رکھ کر ان واقعات وحوادث کا شرعی حکم متعین کرنا "استصلاح" ہے۔

اسی طرح آبرو کی حفاظت مقاصد شرع میں ہے، معاشرتی مسائل میں اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ہر عہد کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حکم دیا جانا چاہئے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہو۔

اسی طرح تعزیر مالی کا مسئلہ ہے کہ کیا اخلاقی جرائم اور معاشرتی فساد کو روکنے کے لئے مالی تعزیر دی جاسکتی ہے، یا نہیں۔ اس سلسلہ میں فقیہ کو موازنہ کرنا ہوگا کہ تحفظ مال، تحفظ دین، اور آبرو کی حفاظت، جیسے شرعی مقاصد میں کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کا کس حد تک اعتبار کیا جائے گا۔

استصلاح کا محل اور اس کا حکم:

جن فقہاء نے "مصالح مرسلہ" کو بناء حکم قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس میں ایسی شرائط کا بھی اعتبار کیا ہے، جس کی وجہ سے آزادروی کا راستہ بند ہوجائے۔ عبدالوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے ذیل میں لکھا ہے کہ "مصالح مرسلہ" کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ مصلحت حقیقی ہو، محض وہمی نہیں، یعنی غور وفکر سے نفع وضرر کے امکانات کے موازنہ

کے بعد واضح ہوجائے کہ اس کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے لئے کسی نفع کا حصول، یا کسی ضرر کا دفعیہ یقینی ہے، یا کم از کم اس کا ظن غالب حاصل ہوجائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا نفع عام ہو، کسی معاشرہ کے اکثر و بیشتر افراد کا نفع ہو، انفرادی نفع کا اعتبار نہیں کہ شرع ''نفع عام'' کے لئے ''ضرر خاص'' کو برداشت کرنے کی تعلیم دیتی ہے، پس مصلحت کا حقیقی اور عام ہونا ضروری ہے (۱)۔

بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ علی الاطلاق ''مصالح مرسلہ'' کے بناء احکام ہونے کے قائل ہیں اور مصالح کے حقیقی اور عام ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لیکن آمدی نے اس نسبت کا انکار کیا ہے (۲)۔

بہر حال ابو بکر باقلانی، اکثر شافعیہ، متاخرین حنابلہ اور بعض حنفیہ ''استصلاح'' کی حجیت کا انکار کرتے ہیں (۳)۔

لیکن بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کی طرف یہ انتساب صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس جماعت کے پیش رو ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ احکام شرع سے مقصود مصالح خلق ہیں، اور احکام کی علتیں ان مصالح کا محل ہیں اور وہ نصوص کے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس کے معانی معقولہ اور اس کی روح پر نگاہ رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام محمد بن حسن الشیبانی کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ وہ منڈی میں سامان پہونچنے سے پہلے خرید لینے کا حکم مارکٹ کی صورت حال کے مطابق دیتے ہیں۔ یعنی بازار میں اشیاء ضرورت کی قلت کی صورت میں ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہو تو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور اگر سامان کی کمی نہ ہو تو اسے جائز قرار دیتے ہیں (۴)۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرر کو ممانعت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ''مصلحت مرسلہ'' کا اعتبار ہے، اسی طرح ''استحسان بالمصلحۃ'' میں بھی حنفیہ مصالح کا اعتبار کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء حنفیہ کے بعض فتاوی سے بھی مصالح کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، مثلاً: ''عقد مساقاۃ'' میں ان کا یہ فتوی کہ مالک زمین کی موت سے یہ معاہدہ ختم نہیں ہوگا، اگر چہ اس کے وارث ایسا چاہیں، اس لئے کہ اس باغ کی خدمت جس شخص نے کی ہے اور باغ کی پیداوار خشک پھل ہے، اس کی مصلحت یہ ہے کہ اسے اس کا تحفظ ملنا چاہئے کہ مالک اراضی کی اچانک موت سے اسے اپنی محنت کا پھل کھانے سے محروم نہ کردے (۵)۔

دوسرا مسلک امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ ''مصالح مرسلہ'' کا اعتبار ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عبد الوہاب خلاف کی تصنیف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۹۹۔۱۰۰۔
۲۔ الاحکام ۴/ ۱۶۰۔
۳۔ دیکھئے: التیسیر علی التحریر لامیر بادشاہ ۴/ ۱۷۱، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۱، الاحکام للآمدی ۴/ ۱۶۰۔
۴۔ التعلیق الممجد علی الموطا للامام محمد ص ۳۳۶۔ نیز: بحر الرائق ۶/ ۹۹۔
۵۔ دیکھئے مصطفی زید کی کتاب: المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ص ۴۶۔۴۷۔ اور عبد الوہاب خلاف کی تصنیف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۹۰

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اسے علی الترتیب ''استحسان'' اور ''قیاس'' میں داخل تسلیم کرتے ہیں۔

''استصلاح'' کیا ہے۔ اس کی کیا ضرورت ہے، اور اس بارے میں ائمہ کا کیا موقف ہے؟ اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے استاذ عبد الوہاب خلاف کی اس تحقیق کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ:

جمہور علماء مسلمین کا موقف یہ ہے کہ ''مصلحت مرسلہ'' تشریع (قانون سازی) کی اساس اور غیر منصوص محل میں حکم کے جاننے کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے کہ اگر چہ تفصیل اور تعیین کے ساتھ شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا، لیکن تشریع میں مصالح ناس کا اعتبار کر کے شریعت نے ضمناً اجمالی طور پر اس کا اعتبار کر لیا، پس جب یقین، یا ظن غالب کے ذریعہ ثابت ہو کہ لوگوں کے لئے کسی ضرورت، حاجت، یا تحسین امر کا وجود کسی حکم کی تشریع کا متقاضی ہے، تو ایسی تشریع جائز ہوگی اور وہ حکم شرعی ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہوگا جس کا فی الجملہ شرع میں اعتبار ہے (۱)۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

واقعات پیدا ہوتے ہیں، حوادث نئے نئے سامنے آتے ہیں، ماحول بدلتے رہتے ہیں، ضرورتیں اور حاجتیں طاری ہوتی ہیں۔ امت کو کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں جو پچھلے لوگوں کے پیش نہیں آئے۔ کبھی نیا ماحول ان مصالح کی رعایت کا تقاضہ کرتا ہے جن کی رعایت پچھلے ماحول میں ضروری نہیں تھی۔ کبھی لوگوں کے اخلاق، ان کی ذمہ داریوں اور ان کے حالات میں ایسی تبدیلی پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے جو پہلے مصلحت تھی اب مفسدہ بن جاتی ہے، پس اگر ''استصلاح'' کے ذریعہ تشریع کی اجازت مجتہدین کو نہ دی جائے تو شریعت اسلامی بندوں کے مصالح اور ان کی حاجت کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے گی، اور مختلف زمانہ، مکان، ماحول اور حالات کا ساتھ دینے کے لائق نہیں رہے گی، حالانکہ یہ شریعت پوری انسانیت کیلئے ہے اور خاتم الشرائع ہے (۲)۔

اصول ''استصلاح'' کے سلسلہ میں آخر میں یہ جان لینا چاہئے کہ عبادات، حدود اور مقادیر میں ''استصلاح'' کو دخل نہیں کہ عبادات میں قیاس و عقل کو دخل نہیں، اور جو مقادیر شرع نے متعین فرما دیں، ان کی تبدیلی کا حق بھی ہمیں نہیں، اس لئے ان امور میں ''استصلاح'' کی کوئی گنجائش نہیں۔

۱۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۸۵۔
۲۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۹۰۔۹۱۔

''استصحاب'' کی تعریف صاحب'' کشف الاسرار'' علامہ علاء الدین عبدالعزیز البخاری نے ان الفاظ میں کی ہے:

''الحکم بثبوت أمر فی الزمان الثانی بناء علی أنه کان ثابتا فی الزمان الأول''(۱)۔

زمانہ حال میں کسی امر کے ثابت ہونے کا حکم اس بنیاد پر دینا کہ زمانہ ماضی میں یہ امر ثابت تھا۔

''استصحاب'' کا خلاصہ ہے: ''کسی حکم کا تسلسل جب تک کسی تبدیلی کا ثبوت نہ ہو'' احکام بعض موقت ہیں اور بعض موبد، لیکن جن احکام کے بارے میں شرع نے تابید ودوام کی تصریح نہیں کی اور نہ اسے کسی خاص مدت تک کے لئے محدود کیا، ایسے احکام کے بارے میں اگر کسی تبدیلی کا ثبوت نہیں ملتا تو سابق حکم باقی تسلیم کیا جائے گا۔

''استصحاب'' کے ذیل میں بہت سے اہم مسائل سے بحث کی جاتی ہے، لیکن ہم ان مباحث سے صرف نظر کرتے ہیں، اور اس موقع پر صرف اتنا لکھ دینا ضروری ہے کہ قاضی کو اس اصول سے بہت زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ کچھ فقہاء مطلقا ''استصحاب'' کی حجیت کے قائل ہیں، اور کچھ مطلقا منکر۔ بعض حضرات اسے دلیل موجب نہیں، لیکن دلیل دافع تسلیم کرتے ہیں۔ ''الأصل بقاء ما کان علی ما کان۔ یا۔ الأصل براء ۃ الذمه۔ یا۔ الأصل هو العدم'' وغیرہ اصول وقواعد فقہ ''استصحاب'' کے ہی ذیل میں آتے ہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے ''تحریر الاصول'' میں لکھا ہے:

شافعیہ اور سمرقندی فقہاء حنفیہ بشمول ابومنصور ماتریدی کا مسلک یہ ہے کہ ''استصحاب'' علی الاطلاق، یعنی اثبات و دفع دونوں صورت میں حجت ہے۔ اکثر علماء حنفیہ بعض شافعیہ اور متکلمین اسے علی الاطلاق حجت تسلیم نہیں کرتے، ابوزید شمس الائمہ فخر الاسلام اور صدر الاسلام کا قول یہ ہے کہ استصحاب دفع کے لئے دلیل ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں (۲)۔

قول صحابی:

یہ بحث کہ اقوال صحابہ احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں، یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا۔ وہ مہبط وحی کے قریب رہے۔ سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں۔ قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا۔ اور ''امت وسط'' بتایا۔ آیت قرآن: ''مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا'' (۳)۔ میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

۱۔ کشف الاسرار ۳/۳۷۷۔
۲۔ تیسیر التحریر لامیر بادشاہ ۳/۱۷۶۔
۳۔ سورہ فتح: ۲۹۔

میرے صحابہ کو برا نہ کہنا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مد بلکہ نصف مد کی برابری نہیں کر سکتا (۱)۔

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالی نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع وتقوی سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اور ان کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک کا ہے، امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبل کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دیا ہے، یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:

۱۔ کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو یہ ''اجماع سکوتی'' تصور کیا جائے گا۔ اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

۲۔ صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ در اصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مویدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا۔

۴۔ اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوع عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

۵۔ اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

۶۔ اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مبتلی بہم کے جاری وساری عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی راجح رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیمؒ نے امام شافعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

۱۔ رواہ الشیخان واحمد وابوداؤد والترمذی عن ابی سعید الخدریؓ۔

سد ذرائع:

''ذریعہ'' لغت میں وسیلہ اور سبب کو کہتے ہیں(۱)۔ یعنی ہر وہ شی جو کسی دوسری شی کے حصول کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ اردو محاورات میں بھی لفظ ''ذریعہ'' کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جس معنی میں لغت عرب میں۔ اصطلاح میں ''ذریعہ'' اس قول، یا عمل کو کہیں گے جو بذات خود مباح ہے، لیکن وہ کسی معصیت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً بیع وتجارت بذات خود مباح ہے، لیکن اذان جمعہ کے وقت بیع وتجارت کی یہ مشغولیت ''مسجد کی طرف سعی'' سے روکنے کا سبب بن جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے۔ شاطبی نے ذریعہ کی حقیقت بتاتے ہوئے لکھا ہے:

''حقيقة الذرائع التوسل بما هو مصلحة إلى ما هو مفسدة''(۲)۔

(ذرائع کی حقیقت اس قول وعمل کو جو مصلحت ہے۔ مفسدہ کا سبب بنالینا ہے)۔

علامہ ابن رشد کہتے ہیں کہ:

''أنها الأشياء التى ظاهرها الإباحة ويتوسل بها إلى فعل المحظور''(۳)۔

(ذرائع وہ اعمال واقوال ہیں جو بظاہر حال مباح ہیں۔ لیکن انہیں کسی ممنوع عمل کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے)۔

اور ''سد'' کے معنی بند کرنا ہے، پس ''سد ذرائع'' کے معنی ایسے اقوال واعمال پر بندش لگانا ہے جو بذات خود اگرچہ مباح ہیں، لیکن کسی ممنوع کے ارتکاب کا بالواسطہ سبب بن جاتے ہیں۔ ''تہذیب الفروق'' میں امام ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عمل ممنوع ومحظور سے مراد وہ عمل ہے جس کی ممانعت نص سے ثابت ہو۔

''قال الإمام ابن العربى فى كتاب الأحكام: وقاعدة الذريعة التى يجب سدها هو ما يؤدى من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه لا مطلق محظور''(۴)۔

(امام ابن عربی نے ''کتاب الاحکام'' میں کہا ہے کہ ''سد ذرائع'' کے قاعدہ کے ذیل میں جن ذرائع پر روک لگانا مقصود ہے ان سے مراد وہ ''ذرائع'' ہیں جو کسی ایسے عمل ممنوع کا ذریعہ بنتے ہوں جن کی ممانعت پر نص وارد ہے، نہ کہ مطلق ممنوع اعمال)۔

شاطبی نے ذرائع کی چار قسمیں بتائی ہیں:

قسم اول: وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، جیسے کسی کے دروازہ اور گذرگاہ پر رات کے اندھیرے

۱۔ لسان العرب ۸/ ۹۶، مختار الصحاح ص ۲۲۱۔
۲۔ الموافقات ۴/ ۱۹۸۔
۳۔ المقدمات لابن رشد ص ۱۹۷۔
۴۔ تہذیب الفروق علی حاشیۃ الفروق للقرافی ۲/ ۴۴۔

میں کنواں کھود دینا کہ گھر سے باہر نکلنے والے کا اس میں گرجانا یقینی ہو۔

قسم دوم: وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا اتفاقی امر اور نادر ہو، مثلاً: کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا جو عام گذرگاہ نہیں، لیکن کبھی اتفاقاً کوئی ناواقف شخص اندھیرے میں گذرتے ہوئے اس میں گرسکتا ہے۔

قسم سوم: وہ ذرائع جو اکثر وبیشتر کسی فساد اور بگاڑ کا ذریعہ ہیں جن کے موجب فساد ہونے کا غالب اندیشہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھوں ہتھیار کی فروخت، غالب یہی ہے کہ وہ ہمارے خلاف استعمال ہوگا، یا کسی شراب ساز کے ہاتھ انگور کی بیع کہ غالب یہی ہے کہ وہ انگور سے شراب تیار کرے گا۔

قسم چہارم: وہ ذرائع جو بسا اوقات موجب فساد ہوجاتے ہیں، لیکن اکثر ایسا نہیں ہوتا، لیکن ان کا موجب فساد ہونا بالکل نادر بھی نہیں، جیسے بیوع کی بعض صورتیں جو بسا اوقات ربوا کو موجب ہوجاتی ہیں، لیکن یہ صورت نہ غالب ہے اور نہ بالکل نادر۔

ذرائع کا حکم:

پہلی قسم: یعنی وہ ذرائع جو یقینی طور پر فساد کو موجب ہیں ان کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، امام قرافی مالکی نے لکھا ہے:

''بل الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار فى طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم فى أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها''(۱)۔

(ذرائع کی تین قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس پر بندش عائد کرنے، اسے روکنے اور اس کو ختم کرنے پر امت کا اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ہلاک کرنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح لوگوں کے کھانے میں زہر ملادینا، یا غیر مذاہب کے معبودوں کو یہ جانتے ہوئے برا کہنا کہ وہ اس کے جواب میں اللہ کو برا کہیں گے)۔

دوسری قسم: یعنی وہ ''ذرائع'' جن کے نتیجہ میں کبھی اتفاقاً فساد کے پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسے اسباب وذرائع کو ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا۔ قرافی نے لکھا ہے:

''قسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد كالمجاورة فى البيوت خشية الزنى''۔

(وہ قسم جس کے بارے میں امت کا اجماع ہے کہ وہ ممنوع نہیں اور نہ ان ذرائع پر بندش

۱۔ الفروق للقرافی ۲/ ۳۲۔

عائد کی جاسکتی ہے، جیسے انگور کی کاشت پر اس لئے پابندی عائد نہیں کی جاسکتی کہ اس سے شراب سازی کے لئے خام مواد فراہم ہوگا کہ اس کا کوئی قائل نہیں، اسی طرح پڑوس میں گھر بنانا اس لئے ممنوع نہیں ہوگا کہ بدکرداری کا اندیشہ ہے)۔

تیسری صورت: یعنی وہ ''ذرائع'' جن کے بارے میں غلبہ ظن ہے کہ وہ موجب فساد ہوں گے ان کے بارے میں بھی علماء کی رائے یہی ہے کہ ایسے ذرائع کا سد باب ضروری ہے، اس لئے کہ عام طور پر شرع میں ''ظن غالب'' کو ''علم و یقین'' کا درجہ دیا جاتا ہے، اور ایسے ذرائع کا ارتکاب علی العموم ممنوعات کے ارتکاب کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ امام قرافی کی رائے میں جس طرح پہلی قسم کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، اسی طرح دوسری قسم کی ممانعت پر بھی اجماع ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''وما يغلب على الظن إفضاء ه إلى المفسدة، أن هذا القسم قد أجمع على سده كا لمنع من حفرالآبار فى طرق المسلمين، إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن، وإلقاء السم فى أطعمتهم إذا علم، أو ظن انهم يأكلو نها فيهلكون''(۱)۔

(جن اعمال کے ذریعہ فساد بن جانے کا ظن غالب ہو، ان کی ممانعت پر بھی اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، چاہے اس میں کسی کے گرنے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو، یا کھانے میں زہر ملانا، چاہے کھا کر ہلاک ہونے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو)۔

''اعلام الموقعین'' میں ابن قیم نے اس قسم کی ممانعت کے بارے میں اجماع سے انکار کیا ہے، اور اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، اور لکھا ہے کہ بعض شافعیہ اور ابن حزم اس کے مخالف ہیں (۲)۔

چوتھی قسم یعنی وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں کسی فساد کا پیدا ہونا نہ اکثری ہے، اور نہ نادر، لیکن بسا اوقات ایسا ہو جایا کرتا ہے، یہی وہ ''ذرائع'' ہیں جن کی ممانعت کے باب میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فساد اس صورت میں ظن غالب نہیں ہے، اور اعتبار غلبہ کا ہے، اس لئے ایسے عقود اور اعمال جن کا غالب نتیجہ فساد نہ ہو انہیں ممنوع نہیں قرار دیا جاسکتا، اور امام مالکؒ، نیز امام احمد بن حنبلؒ اس صورت میں بھی ''ذرائع'' کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس فعل کا اصلاً ماذون اور مباح ہونا بسا اوقات موجب فساد ہونے کی وجہ سے اپنی اصلی اباحت و اذن پر باقی نہیں رہے گا، جس کی شرع میں نظیریں بھی موجود ہیں، مثلاً: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت، یا عورت کا اجنبی کے ساتھ سفر کہ ان صورتوں میں فتنہ کا اندیشہ اکثر اور غالب نہیں ہے اور نہ بالکل نادر، بسا اوقات فتنہ پیدا ہوتا ہے اور بہت دفعہ نہیں بھی ہوتا ہے،

۱۔ الفروق ۳/۲۶۶۔

۲۔ اعلام الموقعین ۳/۱۳۶۔

لیکن شرع نے اس پر روک لگائی جس سے معلوم ہوا کہ ایسی صورتوں میں بھی ذرائع و اسباب کو ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

سد ذرائع کے نظائر احکام شرع میں:

ذرائع کی تعریف، اس کی تقسیم اور ان کے احکام کے تذکرہ کے بعد آخر میں چندان نظائر کا ذکر کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے، جن میں اس اصول کی رعایت کی گئی ہے۔

۱۔ قرآن شریف میں فرمایا گیا: ''وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ''(۱)۔
(یہ کفار اللہ کو چھوڑ کر جن معبودوں کو پوجتے ہیں تم لوگ انہیں برا نہ کہو کہ وہ بھی اللہ کو ضد میں بے جانے بوجھے برا نہ کہیں)۔

ظاہر ہے کہ معبودان باطلہ، معبودان باطلہ ہیں، ان کو برا کہنا بذات خود کوئی شر نہیں، لیکن اس کے رد عمل میں اللہ کو برا کہے جانے کا عمل بہت برا ہے۔ اس لئے قرآن نے اس ذریعہ شر کو ممنوع قرار دیا۔

۲۔ حدیث رسول اللہ ﷺ میں طلوع وغروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا اور اس طرح کفار کے ساتھ مشابہت سے روکنا مقصود ہے کہ ان اوقات میں سجدہ سے یہ مشابہت پیدا ہوتی ہے، اسی طرح پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے سے روکا گیا کہ یہ قطع رحم کا موجب ہے، حضور ﷺ نے قرض دینے والے کو مقروض سے ہدیہ لینے سے منع فرمایا کہ اس کے نتیجہ میں قرض سے نفع حاصل کرنے کا رجحان پیدا ہوسکتا ہے۔

۳۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس درخت کے پاس نماز پڑھنے سے روک دیا جہاں بیعت رضوان ہوئی تھی بلکہ اس درخت کو ہی کٹوا دیا کہ اس مباح عمل کے نتیجہ میں خطرہ تھا کہ صنم پرستی کا قدیم رجحان نہ لوٹ جائے، سیدنا عمر فاروقؓ نے فرمایا:

''أركم أيها الناس رجعتم إلى العزى، ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها ألاقتلته بالسيف كما يقتل المرتد. ثم أمر بها فقطعت''۔

(اے لوگو! تم لوگ عزی کی طرف لوٹ گئے ہو۔ سن لو آج سے کوئی آدمی میرے پاس ایسا لایا گیا جس نے یہ کام کیا ہو تو میں اسے تلوار سے قتل کردوں گا، جیسے مرتد کو قتل کیا جاتا ہے۔ پھر سیدنا عمرؓ نے حکم دیا اور اس درخت کو کاٹ دیا گیا)۔

۴۔ مرض الموت کی طلاق کا نتیجہ عورت کو وراثت سے محروم کرنا ہے، اس لئے سیدنا عثمان غنیؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی مطلقہ زوجہ کو وارث قرار دیا حالانکہ عدت بھی گذر چکی تھی اور قاضی شریح کے استفسار پر سیدنا عمرؓ نے یہ رائے دی کہ اگر عدت میں شوہر کی وفات ہوجائے تو عورت کو وراثت ملے گی، ظاہر ہے کہ طلاق جو ایک امر مباح ہے، مخصوص صورت پیدا

۱۔ سورہ انعام: ۱۰۸۔

ہوجانے کی وجہ سے وراثت سے محرومی کا موجب بن رہی ہے، پس اگرچہ شوہر کا یہ مقصود نہ ہو، لیکن اس کے عمل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، اس لئے باب وراثت میں اس طلاق کے اثر کو سد ذریعہ کے طور پر کالعدم قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء کی کتابوں کے استقراء سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ تعبیرات میں فرق کے باوجود تقریباً سبھی فقہا ''سد ذرائع'' کے اصول کی رعایت کرتے ہیں، یہ علیحدہ امر ہے کہ مصلحت ومفسدہ کے موازنہ میں اختلاف رائے ہو، کسی کے نزدیک کسی صورت میں مصلحت راجح ہوتی ہے اور فساد مرجوح وناقابل لحاظ، اور ایسی صورت میں دوسرا فقیہ مصلحت کو مرجوح قرار دے اور فساد کو راجح قرار دیتے ہوئے اس کی ممانعت کا حکم دے، ہماری معاشرتی زندگیوں میں ایسے دسیوں مسائل سامنے آتے ہیں جن کے حل کے لئے اس اصول پر غور کیا جاسکتا ہے، ایک عورت کا شوہر مفقود ہے اور شوہر اتنی ملکیت چھوڑ گیا ہے جس کی آمدنی سے وہ عورت اپنی کفالت کرسکتی ہے، ۷، ۸ سال تک شوہر کا انتظار کرنے کے بعد وہ قاضی کے یہاں درخواست بابت ''تفریق'' دیتی ہے۔ فقہ مالکی کے مطابق اسے مزید چار سال تک انتظار کا حکم دینا ہوگا، لیکن اس عورت کی جوان عمری، ماحول کا فساد اور مخلوط معاشرت کی وجہ سے قاضی کو ظن غالب ہے کہ مزید انتظار کا حکم اس برائی میں اس عورت کو مبتلا کردے گا جس سے بچانے کے لئے نکاح مشروع کیا گیا، تو کیا سد باب فتنہ اور خوف زنا کو بنیاد بنا کر قاضی اس عورت کا نکاح فوراً فسخ کرسکتا ہے؟۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو حل کرنے کے لئے اس اصول کو کام میں لایا جاسکتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ اس اصول کی نزاکتوں پر اس کی گہری نگاہ ہو، ورنہ فساد کو صلاح اور صلاح کو فساد قرار دے کر، یا مصلحت ومفسدہ کی صحیح قدر وقیمت کا تعین نہ کرکے بناء دین کے انہدام کا موجب ہوجائے گا، اس لئے صحیح فقہی شعور کے بغیر ان نازک اصولوں کا استعمال خود ایسا ذریعہ فساد ہے جس کا سد باب ضروری ہے۔

اجتہاد

فقہ اسلامی ایک زندہ قانون ہے، جسے قیامت تک زندہ رہنا ہے، اس لئے اجتہاد کے ذریعہ احکام کی تخریج واستنباط کے قواعد وضوابط فقہاء اسلام نے پوری طرح منضبط کردیئے ہیں۔ اور صدیوں تک اسی قانون پر جدید سے جدید تر تہذیب وثقافت کی بلند وبالا عمارت قائم رہی ہے، اور ہمارا یقین ہے کہ دنیا کے ہر سماجی وتہذیبی انقلاب کی رہنمائی کے لئے فقہ اسلامی کافی ہے۔

یہ بحث بہت عام ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند کردیا گیا ہے، اس میں غلط فہمی دونوں طرف ہے۔ متجددین، علماء اور فقہاء پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انہوں نے باب ''اجتہاد'' صدیوں سے مسدود کردیا اور اس طرح اسلام عصر حاضر کا ساتھ دینے کا اہل نہیں رہا۔ دوسری طرف علماء میں سے ایک طبقہ ''اجتہاد'' کو واقعی ایسا ''شجر ممنوعہ'' سمجھتا ہے جس کا نام زبان پر لانا گناہ اور اجتہاد کا نام لینے والا مشکوک قرار پاتا ہے۔

حقیقت دونوں سے دور ہے۔ علماء نے یہ نہیں کہا کہ باب ''اجتہاد'' ہمیشہ کے لئے مسدود ہوچکا، اور کسی خاص تاریخ تک ''اجتہاد'' جائز تھا اور اس کے بعد ''اجتہاد'' ممنوع ٹھہرا۔ اصل مسئلہ ''اجتہاد'' کا نہیں، صلاحیت اور اہلیت ''اجتہاد'' کا ہے، یعنی اگر دین قیامت تک کے لئے ہے تو باب ''اجتہاد'' بھی قیامت تک کھلا رہے گا۔ دشواری یہ ہے کہ افراد میں ''اجتہاد'' کی مطلوب اہلیت وصلاحیت مفقود ہوتی جارہی ہے، پس اگر ''اجتہاد'' کا کام بند ہوا تو اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ علماء مفقود ہوگئے جو اجتہاد کے منصب پر اپنی اہلیت وصلاحیت کے ذریعہ فائز ہوسکتے، ورنہ قاضی جس کا تقرر قیامت تک رہنا ہے، اس کے لئے اجتہاد کو شرط صحت، یا شرط اولیت قرار دینے کے کوئی معنی نہیں، علماء اصول کے مابین تو اس مسئلہ پر بحث رہی ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو بھی سکتا ہے، یا نہیں جو مجتہد سے خالی ہو۔ اس بحث کی تلخیص ڈاکٹر طیب خضری نے اپنی کتاب "الاجتهاد فیما لانص فیه'' میں کی ہے۔ جس کا ذکر کردینا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔

علماء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ علامت قیامت کے ظہور کے وقت جو زمانہ آئے گا اس زمانہ کا کسی مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے۔ ابن دقیق العیدؒ نے کہا جب قیامت کبری کی علامتیں ظاہر ہوجائیں گی اس وقت زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہوگا(۱)۔ رہا اس سے پہلے کا زمانہ تو اس بارے میں بعض علماء کا خیال ہے کہ ایسا ہوچکا، یعنی ایسا زمانہ آیا جس میں کوئی مجتہد نہیں تھا، اور اس واقعہ کے وجود پر اجماع کا دعوی کیا گیا ہے۔ فتوحی نے کہا کہ ''یہ ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے اور اس کا ذکر ان

۱۔ طلعة الشمس ۲ / ۱۰۳۔

اکثر علماء نے کیا ہے، جنہوں نے اصول اور مسائل اجماع میں کلام کیا ہے'' (۱)۔ رافعی نے کہا: ''لوگوں کا گویا اجماع ہے کہ آج کوئی مجتہد نہیں ہے۔ اردبیلی نے ''الانوار'' میں ایسا نقل کیا ہے (شرح الکوکب المنیر) زرکشی کو اس اتفاق پر حیرت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اتفاق واجماع کا نقل کرنا عجیب ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے اور حنابلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے (۲)۔

ہماری نگاہ میں یہی حق ہے، پس حنابلہ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ کسی زمانہ کا بالکلیہ مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے اور اکثر علماء اسے شرعاً جائز وممکن مانتے ہیں۔ شارح ''مسلم الثبوت'' کہتے ہیں شرعاً کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن ہے حنابلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور محل نزاع وہ زمانہ ہے جو علامات قیامت کے ظہور سے پہلے کا ہے۔ اور یہ اختلاف مجتہد مطلق کے بارے میں ہے (۳)۔

حنابلہ کے دلائل: حنابلہ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: قیامت تک میری امت میں سے ایک جماعت حق پر قائم رہے گی۔ وہ استدلال یہ ہے کہ کسی جماعت کا ہر زمانہ میں حق پر قائم رہنا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اجتہاد اس زمانہ میں موجود ہو، اس لئے کہ بغیر اجتہاد حق پر قائم رہنا ممکن نہیں، پس حضور ﷺ کا یہ خبر دینا کہ کوئی زمانہ حق پر قائم جماعت سے خالی نہیں ہوگا، کسی بھی زمانہ کے مجتہد سے خالی نہ ہونے کی خبر ہے اور حضور ﷺ کی خبر میں کذب کا امکان نہیں ہے۔

حنابلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجتہاد فرض کفایہ ہے، پس اگر کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہو جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ امت کا اجتماع باطل ہو گیا اور یہ محال ہے، پس زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ناممکن ہے۔

حنابلہ کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی زمانہ کو ''قائم بالحجۃ'' سے خالی کردیں تو کوئی احکام کا مکلف قرار نہیں دیا جاسکتا کہ تکلیف حجت ظاہرہ سے ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر تکلیف زائل ہو جائے تو شریعت ہی باطل ہو جائے گی (۴)۔

اور جو لوگ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا تسلیم کرتے ہیں ان کا استدلال بخاری، مسلم وغیرہ کی اس روایت سے ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حضور اقدس ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی اس طرح علم کو نہیں اٹھاتا کہ بندوں کے سینہ سے اسے نکال لے بلکہ علم اٹھایا جاتا ہے اس طرح کہ علماء اٹھا لئے جاتے ہیں یہاں تک کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہتا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنا لیتے ہیں، پس ان جاہلوں سے سوالات کئے جاتے ہیں اور وہ بغیر علم کے فتوی دے کر خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

۱۔ شرح الکوکب المنیع رص ۶۱۶۔
۲۔ ارشاد الفحول للشوکانی ر ۲۵۳۔
۳۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲ر ۳۹۹۔
۴۔ ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

یہ اور اس طرح کی دوسری احادیث ظاہر کرتی ہیں کہ ایسا زمانہ ہو سکتا ہے جس میں کوئی عالم نہ موجود ہو، چہ جائے کہ مجتہد، اس لئے کہ علم کے بغیر مجتہد نہیں ہو سکتا کہ علم عام ہے اور اجتہاد خاص۔ اور عام کی نفی سے خاص کی نفی لازم ہو جاتی ہے۔

حنابلہ ان احادیث کو زمانہ قرب قیامت پر محمول کرتے ہیں۔ مجوزین امام غزالیؒ، قفال، رازی اور رافعی کی ان تصریحات کا سہارا لیتے ہیں جن میں ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ ان کا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، لیکن شارح ''مسلم الثبوت'' نے ''فواتح الرحموت'' میں لکھا ہے کہ یہ کہنا محل نظر ہے، اس لئے کہ یہ کہنا کہ وہ زمانہ مجتہد سے خالی تھا تسلیم نہیں، اور جو کچھ ان بزرگوں نے ذکر کیا ہے وہ محض دعوی ہے، اور امام غزالیؒ اگرچہ اولیاء اللہ میں سے ہیں، لیکن اجتہادیات میں وہ حجت نہیں (۱)۔

شوکانی کہتے ہیں: غزالیؒ اور ان سے پہلے قفال کا یہ قول قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ خود امام غزالیؒ حقیقۃً امام شافعی کے مقلد نہیں، بلکہ ان کی اجتہادی آراء امام شافعیؒ کی آراء کے موافق ہیں، جیسا کہ خود ان سے زرکشی نے نقل کیا ہے، اور کہا ہے: ''ان لوگوں کا یہ کہنا کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے، حیرتناک ہے، اس لئے کہ اگر انہوں نے یہ بات اپنے معاصرین کے اعتبار سے کہی ہے تو واقعہ ہے کہ قفال، غزالی، رازی اور رافعی کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ رہے ہیں جو پوری طرح علوم اجتہاد کے ماہر تھے، اور اگر ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کو اللہ تعالی نے جو کمال فہم، قوت ادراک اور علوم و معارف کی استعداد عطا فرمائی تھی متاخرین سے اس نعمت کو اٹھا لیا، تو ایسا کہنا انتہائی باطل بلکہ آخری درجہ جہالت ہوگی، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کے لئے حصول علم آسان تھا اور متاخرین کے لئے دشوار تو یہ دعوی بھی باطل ہے، اس لئے کہ معمولی فہم رکھنے والے شخص پر بھی یہ امر واضح ہے کہ اجتہاد کے لئے جو سہولتیں متاخرین کو حاصل ہیں، متقدمین کو حاصل نہیں تھیں۔ قرآن کریم کی بے شمار تفسیریں، سنت کی تدوین، جرح وتعدیل اور تصحیح وترجیح پر جو عظیم الشان کام انجام پا چکے ہیں وہ کسی بھی مجتہد کی ضرورت سے زیادہ ہیں (۲)۔

میری رائے میں یہ نزاع کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے، یا نہیں، محض نزاع لفظی ہے۔ کہ نفی واثبات کے الگ الگ محل ہیں، یعنی جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد ''مجتہد مطلق مستقل'' ہے، جو اپنے اجتہاد کی بنیاد اپنے قائم کردہ اصولوں پر رکھتا ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں، ان کی مراد مجتہد غیر مستقل ہے، علامہ لکھنوی صاحب ''فواتح الرحموت'' نے لکھا ہے کہ ''مجتہد جس کے بارے میں اختلاف رائے ہے وہ مجتہد

۱۔ فواتح الرحموت ۲ر ۳۹۹۔
۲۔ ارشاد الفحول رص ۲۵۳۔

"فی المذہب" یا "مجتہد بالمذہب" ہے۔ زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جب بولا جائے تو یہی مجتہد مراد ہوتا ہے، جیسا کہ امام غزالی، قفال اور رافعی نے کہا ہے(۱)۔

ہم نے یہ مفصل بحث اس لئے نقل کردی کہ مسئلہ کے مختلف پہلو سامنے آجائیں، ہمارے نزدیک ان واقعات اور حالات کی روشنی میں جو پچھلے طویل زمانہ سے پیش آرہے ہیں یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے کہ واقعات وحالات اس نظریہ کا ساتھ نہیں دیتے، لیکن اتنی بات تو واضح ہے کہ اس قول کی بھی کوئی گنجائش نہیں کہ متاخرین میں کسی صاحب اجتہاد شخص کا پیدا ہونا ناممکن ہے، حقیقت یہ ہے کہ ذکاوت وفطانت اور ذہن رسا کی نعمت اللہ نے چھین نہیں لی ہے۔ وسائل اجتہاد اور علوم ومعارف کے خزانوں تک رسائی، عہد متاخرین میں جس طرح آسان ہوگئی ہے پہلے کبھی نہیں تھی، سلف کی محنت آج روزانہ مدفون کتب خانوں سے نکل کر اس تیزی کے ساتھ سامنے آرہی ہے کہ جس کا پہلے تصور مشکل تھا، اور ان عظیم علمی خزانوں کو دیکھ کر برجستہ کہنا پڑتا ہے "اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا" (۲) لیکن مسئلہ نہ ذکاوت وفطانت کا ہے، نہ فہم صحیح کا، نہ وسائل علم کا اور نہ خزانہ علمی تک رسائی کا، اصل مسئلہ ہماری کوتاہ ہمتی کا ہے، مشاغل علمیہ سے گریز کا ہے، علم کی راہ میں شب بیداری کے فقدان کا ہے، فکر میں عدم توازن اور بے اعتدالی کا ہے، خوف آخرت اور امور دین میں احتیاط کی کمی کا ہے، ورع وتقویٰ کے فقدان کا ہے، اور نتیجۃً اہلیت اجتہاد کے ناپید ہونے کا ہے، اور اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہو اور پھر اجتہاد کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ حدیث رسول ﷺ کے مطابق "ضلوا و اضلوا" (۳) (خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا) ہی ہوسکتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کے بہت سے مراتب ہیں ضروری نہیں کہ سبھی مجتہدین اپنی سبھی صلاحیتوں میں مساوی ہوں، کم سے کم اور ضروری حد تک اہلیت اجتہاد موجود ہو تو پھر اس کے بعد اپنی اپنی محنت، صلاحیت اور اللہ کی عنایت سے مجتہدین میں فرق مراتب پیدا ہوسکتا ہے، اور کسی کا علم کسی سے زیادہ ہوسکتا ہے کہ "فَوْقَ كُلِّ ذِىْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ" (۴) بعض وہ مجتہدین ہیں جنہوں نے اصول استنباط وضع کئے ہیں، مناہج فکر متعین کی ہیں، بعض وہ ہیں جو اصول میں مقلد ہیں لیکن فروع کی تخریج اور جزئیات کے استنباط میں خود اجتہاد کرتے ہیں، بعض علماء ائمہ سے منقول مختلف اقوال وروایات میں انہیں کے قائم کردہ اصولوں کی روشنی میں کسی قول کو دوسرے قول پر اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دیتے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ، زفر بن ہذیلؒ، عافیۃ بن یزید الاودیؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابن جریر

۱۔ فواتح الرحموت ۲/۴۰۰، الاجتہاد فیما لانص فیہ ۱/۵۵ تا ۶۰۔

۲۔ سورہ زلزال: ۲۔

۳۔ مسلم باب فی فیض العلم (۱۸۵۸)۔

۴۔ سورہ یوسف: ۷۶۔

طبریؒ، ابوثورؒ، امام طحاویؒ، امام بویطیؒ اور اس درجہ کے لوگ تو ہر زمانہ میں نہیں پیدا ہوئے لیکن خود قفال، ابن دقیق العید، عز بن عبد السلام، قاضی خاں، برہان الدین مرغینانی اور علامہ کمال الدین ابن ہمام جیسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جن کے بارے میں بہت سے علماء کی رائے ہے کہ یہ حضرات صاحب اجتہاد تھے، اس آخری دور میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی اہلیت اجتہاد سے کسے انکار ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ ضروری نہیں کہ مجتہد اپنے مجتہد ہونے کا دعویٰ کرے تو اس آخری عہد اور ماضی قریب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی اجتہادی صلاحیتوں اور ان کے مجتہدانہ فتاویٰ کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے، خیال رہے کہ مجتہد کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ سلف کی تحقیقات کی بساط الٹ کر اپنی طرف سے کوئی نئی بات کہدے تو مجتہد ہے، حضرت تھانویؒ نے جس طرح اپنے عہد کے پیچیدہ اور الجھے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ہے۔ قواعد شرع پر جیسی ان کی گہری نگاہ ہے، اقوال سلف کی جس طرح وہ رعایت کرتے ہیں تاکہ خرق اجماع لازم نہ آئے، مناط حکم پر جیسی ان کی نگاہ رہتی ہے اور فتویٰ میں جس شدت احتیاط اور ورع وتقویٰ کو وہ برتتے ہیں، ان کی نادرہ روزگار شخصیت سلف کے فقیہ النفس علماء کی یاد دلاتی ہے، مجھے یہ احساس ہے کہ جو کان لفظ اجتہاد کو سننا گوارا نہیں کرتے، انہیں میرا یہ کہنا بھی شاید پسند نہیں آئے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد حضرت تھانویؒ نے ہندوستان میں کار اجتہاد انجام دیا ہے، اگرچہ انہوں نے ہمیشہ اپنے کو مقلد کہا ہے، اور مقلد سمجھا ہے اور ایسے کسی بھی قول سے پرہیز کیا ہے جس کی نظیر اقوال سلف میں نہیں ملتی ہو۔

اجتہاد۔ ایک نازک کام:

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد ایک نازک ترین ذمہ داری ہے کہ اگر ہر کس وناکس کو اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو دین ایک کھیل بن کر رہ جائے گا، خواہشات نفس کی پیروی کی جائے گی، "مصالح شرعیہ" اور "مقاصد تشریع" کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور شریعت کے نزول کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا، کار اجتہاد کی نازک ذمہ داری اگر نااہل افراد، یا ایسے لوگوں کے حوالہ کردی جائے تو جو خوف خدا سے خالی اور خشکی وتری میں بے محابا چکنے کا مزاج رکھتے ہیں تو یقین ہے کہ یہ اصول اجتہاد سے ناواقف اور اہلیت اجتہاد سے محروم لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوں گے اور اللہ کی مخلوق کو بھی گمراہ کریں گے، آج کے عہد کی بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ لوگ جو مکان کی تعمیر سے لے کر معاشی مسائل تک اور پرائمری اسکول سے یونیورسٹی کی تدریس تک، یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں مہارت، تربیت، تجربہ، تخصص (specialisation) کو ضروری تصور کرتے ہیں، وہ دین کے معاملہ میں ناکارہ سے ناکارہ شخص کو رائے دینے اور اجتہاد کرنے کا اہل سمجھتے ہیں، اور دوسری بدقسمتی یہ ہے کہ آج جو لوگ اجتہاد اجتہاد کا نعرہ آواز بلند لگا رہے ہیں، ان میں اکثر وہی لوگ ہیں، جو اس دور کے منکرات وفواحش اور اللہ کے دین کی حرمتوں کو اجتہاد کے مقدس نام پر محض اپنی خواہش نفس کی تکمیل کے لئے حلال کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات نفس کی پیروی سے خود رسول اقدس ﷺ کو منع فرمایا ہے اور شریعت منزل من اللہ کو فیصلہ کی بنیاد بنانے کا حکم دیا ہے۔

فرمایا گیا:"وَاتَّبِعْ مَا يُوحىٰ اِلَيكَ مِنْ رَّبِّكَ"(۱)۔

(اے نبی! اس شریعت کی پیروی کیجئے، جو آپ کے پاس آپ کے رب کی طرف سے بذریعہ وحی بھیجی جاتی ہے)۔

اورفرمایا گیا:"وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ"(۲)۔

(اور حکم فرمائیے اے نبی! ان لوگوں کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے)۔

اجتہاد کی حقیقت:

اس موقعہ پر ضروری ہے کہ اجتہاد کی حقیقت کو سمجھ لیا جائے اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں۔ مجتہد، محل اجتہاد اور طریقہ اجتہاد، جیسے مجتہد میں اہلیت اجتہاد ضروری ہے، اسی طرح محل اجتہاد، یعنی ان مسائل کا تعین بھی ضروری ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہوگی تو شریعت عقل عیار کے لئے بازیچہ اطفال بن جائے گی اور اگر محل اجتہاد کا تعین نہیں ہوگا تو محل منصوص کو اجتہاد کا نشانہ بنا کر نصوص شریعت کو منہدم کیا جائے گا، حالانکہ ہر وہ اجتہاد جو نص سے معارض ہو، مردود ہے۔

"(و)الی (حرام)وهو الاجتهاد(فی مقابلة)دلیل(قاطع)من(نص)کتاب أو سنة(او إجماع)"(۳)۔

اور وہ اجتہاد حرام ہے جو کتاب وسنت کی نص اور اجماع کی دلیل قطعی کے مقابلہ میں ہو۔

محل اجتہاد کے بارے میں اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ ہر وہ مسئلہ جس کے بارے میں کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ میں کوئی نص قطعی وارد ہو، یا کسی حکم پر امت کا اجماع ہو چکا ہو، اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں، مثلاً: سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، اب کاروبار کی ہر وہ صورت جو ربوا اور سود کی تعریف میں داخل ہے، وہ حرمت ربا کی صریح نص کا مصداق ہے، اس میں کسی مجتہد کے لئے اجتہاد کی گنجائش نہیں، البتہ جن احکام شرعیہ کی دلیلیں ظنی ہیں، وہ مجتہد کے کار اجتہاد کا میدان ہیں، مثلاً: مطلقہ کی عدت قرآن میں "ثلثة قروء" (تین قرأ) بتائی گئی، لغت عرب میں "قرأ" کا اطلاق حیض اور طہر دونوں پر ہوتا ہے، یعنی یہ لفظ ان الفاظ میں سے ہے جن کا اطلاق متضاد معانی پر ہوتا ہے، لہذا کسی ایک صورت کا تعین قطعی نہیں رہتا۔ لہذا ایسا مجتہد دونوں میں سے کسی ایک صورت کو اپنے اجتہاد سے متعین کر سکتا ہے، لیکن کوئی یہ چاہے کہ مطلقہ حائضہ کی عدت حیض، یا طہر کے بجائے مہینوں سے متعین کی جائے تو یہ نص کے مقابلہ میں اجتہاد ہوگا، اسی طرح پنج وقتہ نمازوں کی فرضیت پر امت کا اجماع ہے، اب اگر بزعم خود مجتہدین کا ایک ٹولہ اٹھے اور کہنا شروع کر دے کہ نماز دو ہی وقتوں کی ضروری ہے تو یہ اجتہاد مردود قرار

۱۔ سورہ احزاب:۲۔
۲۔ سورہ المائدہ:۴۹۔
۳۔ تیسر التحریر لامیر بادشاہ ۴/۱۸۰، نیز التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج ۳/۲۹۲۔

پائے گا، اصول فقہ کے معروف اور مستند ماہر علامہ علی بن ابی علی بن محمد تغلبی، ابوالحسن سیف الدین آمدی المتوفی ۶۳۱ھ نے اپنی تصنیف "الاحکام" میں لکھا ہے:

"وأما ما فیه الاجتهاد فما کان من الأحکام الشرعیة، دلیله ظنی ...... وقولنا "دلیله ظنی" تمییزله عما کان دلیله منها قطعیا، کالعبادات الخمسة ونحوها، فإنها لیست محلا للاجتهاد وفیها، لان المخطئ فیها یعد إثما، والمسائل الاجتهادیة ما لا یعدفیها باجتهاده آثما"(۱)۔

محل اجتہاد وہ احکام شرعیہ ہیں، جن کی دلیل ظنی ہو، دلیل ظنی کی قید سے وہ احکام محل اجتہاد ہونے سے خارج ہو گئے جن کے دلائل قطعی ہوں، مثلاً عبادات خمسہ وغیرہ کہ وہ محل اجتہاد نہیں، اس لئے کہ جو ان احکام میں اجتہاد کرے گا وہ بہ صورت خطا گنہ گار ہوگا، حالانکہ مسائل اجتہادیہ میں خطا اجتہادی کی وجہ سے گناہ لازم نہیں آتا۔

اور صاحب تلویح شرح توضیح نے لکھا ہے:

"کل حکم شرعی لیس فیه دلیل قطعی هو محل الاجتهاد، فلا یجوز الاجتهاد فیما ثبت بدلیل قطعی کوجوب الصلوات الخمس، و الزکوة، و باقی أرکان الاسلام، وما اتفقت علیه الأمة من جلیات الشرع التی تثبت بالأدلة القطعیة"(۲)۔

ہر وہ حکم شرعی جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، وہی محل اجتہاد ہے، پس ان احکام میں اجتہاد درست نہیں ہوگا جو دلیل قطعی سے ثابت ہوں، جیسے پنج وقتہ نمازوں اور زکوۃ کی فرضیت اور دیگر ارکان اسلام، نیز شرع کے وہ کھلے ہوئے احکام جن پر امت کا اتفاق ہے اور جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں۔

محل اجتہاد کے ذیل میں اس تفصیل کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ظنیات جو موضع اجتہاد ہیں ان کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ دلیل کا ثبوت بھی ظنی ہو اور حکم پر اس کی دلالت بھی ظنی ہو، جیسے ارشاد رسول: "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"(۳)، ظاہر ہے کہ حدیث بہ طریقہ تواتر نقل ہو کر ہم تک نہیں پہونچی ہے، اس لئے اس کا ثبوت ظنی ہے، اسی طرح اس کے مفہوم کی تعیین میں بھی احتمال ہے، ایک مفہوم تو یہ ہوسکتا ہے کہ "سورہ فاتحہ" کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ نماز "سورہ فاتحہ" کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، پس محل اجتہاد اس موقعہ پر دو ہے: ایک تو سند کی تحقیق، دوسرے

۱۔ الاحکام للآمدی ۴/۱۶۴۔
۲۔ التلویح علی التوضیح للتفتازانی ۲/۱۱۷۔
۳۔ بخاری کتاب الاذان باب وجوب القرأۃ۔

ان دونوں مفاہیم میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین۔

۲۔نص کا ثبوت اگر چہ ظنی ہے، لیکن اپنے مفہوم پر اس کی دلالت قطعی ہے، جیسے حضور ﷺ کا ارشاد: "في كل خمس شاة" کہ نصاب زکوۃ میں عدد کی تصریح پر نص کی دلالت قطعی ہے، اس لئے محل اجتہاد نہیں، لیکن مجتہد کی بحث ونظر کا موضوع اس حدیث کی سند کی تحقیق ہوگی۔

۳۔تیسری صورت یہ ہے کہ نص کا ثبوت تو قطعی ہے، لیکن حکم پر اس کی دلالت قطعی نہیں۔ جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ"(۱) کہ قران شریف کی یہ آیت قطعی الثبوت ہے، لیکن لفظ "قرأ" کے مفہوم کی تعیین حیض، یا طہر پر قطعی نہیں۔ اس لئے کسی ایک مفہوم کی تعیین محل اجتہاد ہے۔

۴۔چوتھی صورت وہ ہے جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس بارے میں سلف کا اجماع ہے ایسے مسائل میں مجتہد کو شریعت کی قائم کردہ علامات اور اشباہ ونظائر کو سامنے رکھ کر حکم شرعی کا استنباط کرنا پڑتا ہے، یہی وہ مقام ہے جہاں قیاس، استحسان، استصحاب اور استصلاح وغیرہ دلائل سے کام لینا پڑتا ہے۔

مجتہد کے لئے ضروری شرائط:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی میں سے اہم ترین عنصر خود مجتہد ہے اور مجتہد کار اجتہاد انجام نہیں دے سکتا: اگر وہ مدارک احکام اور مصادر شرع کا علم نہ رکھتا ہو، اس لئے مجتہد میں مندرجہ ذیل صلاحیتیں ضروری ہیں۔

۱۔قرآن کریم کا علم: خصوصیت کے ساتھ ان آیات پر نگاہ جن کا تعلق احکام اور اصول تشریع سے ہے، اس سلسلہ میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ پانچ سو آیات، آیات احکام ہیں۔ لیکن کسی خاص عدد میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے، "احکام القرآن للجصاص" اور "احکام القرآن ابن عربی" نیز دیگر کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہین فقہاء نے اس سے کہیں زیادہ آیات سے احکام مستنبط کئے ہیں، پس یہ مجتہد کی ذکاوت پر مبنی ہے کہ کن آیات سے احکام مستنبط کرسکتا ہے۔

۵۰۰ آیات دراصل وہ ہیں جو پوری صراحت کے ساتھ احکام کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ نجم الدین طوفی نے لکھا ہے:

"والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية، إلاويستنبط منها شئ من الأحكام"(۲)۔

(صحیح یہ ہے کہ آیات احکام کو پانچ سو کے عدد میں محدود کردینا صحیح نہیں کہ قرآن میں احکام پر دلالت کرنے والی آیات بے شمار ہیں، اس لئے کہ جس طرح اوامر ونواہی سے احکام شرع مستنبط

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۲۸

۲۔ شرح ابن بدران علی روضۃ الناظر ۲/ ۴۰۲۔

کئے جاتے ہیں، اسی طرح قرآن میں مذکور قصص اور مواعظ وغیرہ سے بھی احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں، پس قرآنی آیات میں شاید ہی کوئی ایسی آیت ہو جس سے کوئی نہ کوئی حکم مستنبط نہیں کیا گیا ہو)۔

"إذ غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي"(۱)۔

(قرآن کے زیادہ تر حصہ سے حکم شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے)۔

بہر حال علم قرآن کے ذیل میں اسباب نزول کی واقفیت عام، خاص۔ مفسر اور مجمل، ظاہر اور خفی، ناسخ اور منسوخ پر نگاہ ہونا ضروری ہے۔

بعض حضرات مجتہد کے لئے حافظ قرآن ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن دیگر محقق علماء کی رائے میں حافظ قرآن ہونا ضروری نہیں ہے۔

"(متنا واستعما لا، لا حفظها) .... من ظهر قلب كما نبه عليه الغزالي وغيره، وقيل: يجب حفظ ما اختص بالأحكام من القرآن نقل في القواطع من كثير من أهل العلم أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن؛ لأن الحافظ ضبط لمعانيه من الناظرفيه، نقله القيرواني في المستوعب عن الشافعي قلت: والأول الأشبه۔ نعم الحفظ أحسن"(۲)۔

(مجتہد کے لئے قرآن کے متن کا علم اور اس کے استعمال کا سلیقہ ہونا چاہئے، زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں، جیسا کہ غزالی وغیرہ نے اس پر متنبہ کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ احکام سے متعلق مخصوص آیات کا حافظ ہونا مجتہد کے لئے ضروری ہے، قواطع میں بہت سارے اہل علم سے نقل کیا گیا ہے کہ مجتہد کا حافظ قرآن ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ناظر کے مقابلہ میں حافظ معانی قرآن کو زیادہ محفوظ رکھ سکتا ہے، قیروانی نے "مستوعب" میں یہ قول امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے، میری رائے یہ ہے کہ پہلا قول حق کے زیادہ قریب ہے، البتہ حافظ قرآن ہونا بہتر ہے)۔

۲۔سنت رسول اللہ کا علم: خاص کر وہ احادیث جن کا تعلق احکام سے ہے، حدیث قولی ہو، فعلی ہو یا تقریری ہو (یعنی وہ امور جو حضور اقدس ﷺ کے دور میں پیش آتے رہے اور آپ کے علم میں بھی آئے، لیکن آپ نے انہیں علی حالہ برقرار رکھا، اس سے ممانعت نہیں فرمائی) حدیث کے متن اس کی سند اور راویوں کے حالات اور جرح وتعدیل کا علم۔ متواتر، مشہور اور خبر واحد سے واقف ہونا، قول وفعل کے اثرات واحکام، غیر محتمل اور محتمل معانی پر نگاہ، متعارض روایات کے درمیان تطبیق، یا ترجیح کے اصول کا جاننا۔

۱۔ التقریر والتحبیر ۲/ ۲۹۳۔

۲۔ التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج شرح تحریر الاصول لابن ہمام ۲/ ۲۹۳۔

کیا احادیث کی کسی خاص مقدار کا جاننا ضروری ہے؟ بعض لوگوں نے احادیث احکام کی تعداد پانچ سو یا تین ہزار لکھی ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ اسے محدود نہیں کیا جاسکتا، امام احمد بن حنبل سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم کافی ہے؟ انہوں فرمایا نہیں، سائل نے کہا دو لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا تین لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا ۵ لاکھ؟ تو امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا: ہاں! امید کرتا ہوں کہ کام چل جائے گا(۱)۔

اسی لئے امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا:

"من لم يجمع طرق الحديث لا يحل له الحكم على الحديث ولا الفتيا به"(۲)۔

(جو طرق حدیث کو جمع نہ کرے، اس کے لئے حدیث پر حکم کرنا اور اس کے مطابق فتوی دینا حلال نہیں)۔

ظاہر ہے کہ آج کے عہد میں جب کہ احادیث مدون ہو چکی ہیں، حدیثوں کی ترتیب ابواب فقہ پر ہو چکی ہے، رجال حدیث پر غیر معمولی کام ہو چکا ہے، حدیث کی صحت وضعف، حال راوی اور علل احادیث پر محققانہ بحثیں مرتب ہو چکی ہیں، تو اب ان تمام احادیث کے حفظ اور احوال رواۃ کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں ہوگا، بلکہ ان معتبر کتابوں کی ممارست کہ کسی بھی حادثہ کی صورت میں اس کا ذہن متعلق مواد کی طرف منتقل ہو جائے، اور پھر ان کتب مدونہ سے زیر غور موضوع پر احادیث نکالنے اور اس کی سند اور صحت وضعف کے بارے میں ان کتابوں کی طرف مراجعت کی صلاحیت کافی ہوگی۔

"إلا أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى والمسلم والبغوى والصنعانى وغيرهم من أئمة الحديث"(۳)۔

(مگر آج ہمارے زمانہ میں رواۃ کے احوال کی براہ راست تحقیق تقریباً ناممکن ہے اس لئے کہ مدت طویل گذر چکی اور واسطے بے شمار ہیں اس لئے بہتر یہی ہے کہ فن حدیث کے قابل اعتماد اور ماہر ائمہ کی تعدیل کے بارے میں رائے کو کافی تصور کیا جائے، جیسے بخاری، مسلم بغوی اور صنعانی وغیرہ)۔

۳۔ ناسخ اور منسوخ کی شناخت: مجتہد کے لئے بے حد ضروری ہے کہ وہ کسی بھی حادثہ میں حکم کرتے وقت اور آیات واحادیث سے استدلال کرتے وقت جان لے کہ یہ حکم منسوخ تو نہیں ہے؟

۱۔ الفقیہ والمتفقہ ۲/ ۱۶۳۔
۲۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۱۸۱۔
۳۔ تلویح وتوضیح ۲/ ۱۱۷۔

۴۔ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی شناخت: تاکہ کسی مسئلہ میں کوئی ایسی رائے نہ اختیار کرے جو اجماع کے خلاف ہو۔

"معرفة مواقع الإجماع. كما ذكر الغزالى أن يعلم أنه موافق مذهب ذى مذهب من العلماء وأنه واقعة متجددة لاخوض فيها لأهل الإجماع، ولا يلزمه حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف"(۱)۔

(یعنی اجتہاد کی اہلیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علماء امت کے اجماع واختلاف سے واقف ہو اور کن مسائل پر سلف نے کلام کیا ہے اور کون سے مسائل نئے ہیں جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے، البتہ تمام مواقع اجماع واختلاف کا زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں ہے)۔

پس مسائل کی تین صورتیں ہیں:

- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے۔
- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں کسی رائے پر علماء کا اجماع ہو گیا۔
- وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں علماء کی رائے مختلف ہے۔

اس طرح تینوں قسم کے مسائل کی شناخت مجتہد کے لئے ضروری ہے، فقہاء کی آراء، ان کے طرز استدلال اور مناہج استنباط کا درک ضروری ہے کہ اس کے بغیر تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علماء سلف کی مختلف آراء پر بہت وسیع نگاہ رکھتے تھے جن پر ان کی مجلس میں بحث ہوتی تھی، امام مالکؒ اپنی مجلس درس میں زیر بحث مسائل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں سے امام صاحب کی آراء دریافت کرتے رہتے تھے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"لا يمتنع من الاستماع بمن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب، وعليه فى ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أغنى منه بما خالف حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء"(۲)۔

(اپنے مخالف کی رائے سننے سے گریز نہ کرے، اس لئے کہ بسا اوقات دوستوں کی رائے سن کر اسے تنبہ ہوگا اور غلطی سے رجوع کرے گا اور کبھی اسے اپنی رائے کی صحت کا مزید یقین حاصل ہو جائے گا اور مجتہد کے لئے اس کام میں آخری کوشش تک پہونچنا ضروری ہے، اور خود اپنی ذات سے انصاف کرنا، یہاں تک کہ وہ جان لے کہ وہ جو کہہ رہا ہے کہاں سے کہہ رہا ہے اور کس وجہ سے کہہ رہا

۱۔ التقریر والتحبیر ص ۲۹۲۔
۲۔ الرسالۃ للشافعی ۱/ ۵۱۰۔

ہے، اور اپنے قول کی وجہ سے وہ مخالفین کی آراء سے بے نیاز نہیں ہوسکتا، یہاں تک کہ وہ اپنی اختیار کردہ رائے کی ترجیح متروک کو صحیح سمجھ نہ لے)۔

۵۔ قیاس کا علم: یعنی اہلیت اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ قیاس کی حقیقت اس کے ارکان اور اس کی شروط سے واقف ہو، مناط حکم کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، علت حکم کی تعیین کے اصول پر نگاہ، تخریج احکام کے دلائل کی ترتیب اور ترجیح کا سلیقہ رکھتا ہو، شیخ ابوزہرہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

قیاس کے علم کے لئے تین امور کا علم ضروری ہے، اول: ان نصوص کو جاننا جن پر حکم قیاسی کی بنیاد ہے، ان علتوں کو جاننا جن پر ان نصوص میں حکم کا مدار ہے، اور ان اسباب کو جاننا جن کی وجہ سے حکم فرع کا ان اصول کے ساتھ الحاق ممکن ہو۔

دوسرے: قیاس کے قوانین اور ان کے ضوابط کو جاننا، مثلاً: اس بات کو سمجھنا کہ حکم منصوص ایسے محل میں تو نہیں ہے جس کا حکم متعدی نہیں ہوسکتا؟ اور مثلاً: علت کی ان اوصاف کو جاننا جن پر قیاس اور فرع کا اصل کے ساتھ الحاق مبنی ہے۔

تیسرے سلف کے ان مناہج کی واقفیت جن کے ذریعہ ان علل واوصاف کی شناخت حاصل ہوسکے جو بناء احکام کی اساس ہیں(۱)۔

۶۔ عربی زبان وادب کا علم: کتاب وسنت جو اصل مصادر شرعی ہیں یہ عربی زبان میں ہیں، ترجمے کتنی ہی مہارت کے ساتھ کیوں نہیں کئے گئے ہوں، ممکن نہیں ہے کہ اصل نصوص کی تمام کیفیات ترجمہ کے ذریعہ دوسری زبانون میں منتقل کردی جائیں کہ ہر زبان کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں، محاورات ہوتے ہیں، مجازات اور استعارات ہوتے ہیں، ذکر وحذف اور فصل ووصل کے اصول ہوتے ہیں، یہاں تک کہ چند مترادف الفاظ کے مابین کسی خاص لفظ کو منتخب کرنے کے اسباب ہوتے ہیں۔ کتاب اللہ معانی وحکمت کے ساتھ نظم وتعبیر کا بھی معجزہ ہے۔ اور جناب رسول اللہ ﷺ خود اعلی ترین فصاحت وبلاغت کا نمونہ ہیں اور ان ''جوامع الکلم'' سے نوازے گئے ہیں جن کے مختصر جملوں میں معانی اور فکر کا سمندر پنہاں ہے، ایسی صورت میں استنباط احکام جیسے نازک کام میں براہ راست مصادر احکام سے استفادہ کے بجائے ترجموں پر انحصار کسی طرح قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ اس لئے عربی زبان اور قواعد، یعنی لغت، صرف ونحو اور اصول بلاغت، نیز اسالیب بیان کو جاننا ضروری ہے۔

امام غزالی نے ''المنخول'' میں لکھا ہے:

''ولابد من علم اللغة، فإن مآخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغي أن يستقل بفهم كلام العرب ولا يكفيه الرجوع إلى الكتب فإنها لا تدل إلاعلى معانى الألفاظ، فأما المعانى المفهومة من سياقها وترتيبها لاتفهم، الا يستقل لها، ولا بد من علم النحو فمنه يثور معظم اشكالات القرآن''(۲)۔

۱۔ اصول الفقہ للشیخ ابوزہرہ/۲۸۵۔
۲۔ المنخول/۴۶۳۔

(علم لغت کا جاننا ضروری ہے، اس لئے کہ شرع کے مآخذ عربی الفاظ ہیں، اور کلام عرب کے فہم کی پوری صلاحیت ضروری ہے محض کتابوں کی طرف رجوع کافی نہیں، اس لئے کہ کتب لغت سے محض لغوی معنی تو معلوم ہوجائیں گے۔ مگر سیاق وسباق اور ترتیب سے جو معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ کلام عرب کو براہ راست سمجھنے کی استعداد کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ اور علم نحو کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اکثر مشکلات قرآن کی تحقیق اسی علم کے ذریعہ ہوسکتی ہے)۔

''اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الإفادة فيفتقرالى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان''(۱)۔

(لغت عرب کی واقفیت، یعنی مفردات ومرکبات کے معانی کو جاننا، معانی کے افادہ کے سلسلہ میں ان کے خواص کو جاننا، اس لئے لغت، صرف ونحو اور معانی وبیان کا علم ضروری ہوگا)۔

۷۔ علم اصول فقہ: ظاہر ہے کہ مصادر شرع سے احکام کے استنباط کے اصول علم اصول فقہ کا موضوع ہیں، اس لئے اجتہاد کی بنیاد ہی اصول فقہ پر ہے جس سے مجتہد کبھی بے نیاز نہیں ہوسکتا، امام غزالی کہتے ہیں:

''ولا بد من أصول الفقه فلا استقلال للنظر دونه''(۲)۔

(اور اصول فقہ کا جاننا ضروری ہے کہ بغیر اس کے اجتہاد ممکن نہیں)۔

شوکانی کی رائے یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے قائم کردہ مسائل اصول کا علم کافی نہیں، بلکہ ہر مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود براہ راست اصول استنباط کی تحقیق کرے جس طرح اصول فقہ کی تدوین سے پہلے ائمہ مجتہدین نے تحقیق واجتہاد کے ذریعہ یہ اصول قائم کئے، ظاہر ہے کہ اس رائے میں شدت ہے(۳)۔

۸۔ مقاصد شریعت کا علم: تشریع کے مقاصد پر نگاہ اور انسانی مصالح حالات، نیز عرف وعادت کی واقفیت بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ احکام شرع مصالح انسانی پر مبنی ہیں۔ ان مصالح کا تعلق دنیا سے ہو، یا آخرت سے فرد سے ہو، یا جماعت سے، اسی طرح عرف وعادت اور احوال ناس کے تغیر کا اثر احکام پر پڑتا ہے۔ دوسری طرف اللہ کی شریعت اعتدال پر مبنی ہے، نہ اس میں وہ تشدد ہے جو بندوں کو تکلیف مالایطاق اور شدید مشقت میں ڈال دے، اور نہ اس میں وہ سہولت وتخفیف ہے جو بندوں کو اباحیت اور بے جا آزادی کی طرف لے جائے، اس لئے آج کے دور میں خاص کر جب کہ احکام شرع کا بوجھ سر سے اتار کر ہر شی کو جائز قرار دینے کا رجحان بڑھا ہوا ہے، اور دوسری طرف احوال ناس کے تغیر اور عرف و

۱۔ التلویح علی التوضیح ۲/۱۱۷۔
۲۔ المنخول/۴۶۲۔
۳۔ شوکانی کی رائے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد الفحول/۲۵۲۔

عادات کی تبدیلی نے واقعۃً کچھ مشکلات پیدا کردی ہیں، فقہاء کا فرض بہت نازک ہو جاتا ہے کہ وہ مقاصد تشریع کو ہمیشہ نگاہ میں رکھتے ہوئے معاشرہ کی مشکلات کو بھی دور کریں اور دوسری طرف اس اباحیت کا راستہ بھی بند کردیں جو مغربی تہذیب کا خاص تحفہ ہے۔

اہلیت اجتہاد کی اس بحث کو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی اس گفتگو پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

اہلیت اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ قرآن وسنت کے اس حصہ کا علم رکھتا ہو جو احکام سے متعلق ہے، اور اجماع کے مواقع، قیاس کے شرائط، نیز نظر وفکر کی کیفیت، علم عربیت، ناسخ ومنسوخ اور راویوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو، اور کلام و فقہ کی حاجت نہیں۔ لیکن امام غزالی نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فقہ کی ممارست اور مشق سے ہی اجتہادی صلاحیت حاصل ہوتی ہے، اور فقہ کی ممارست ہی اس زمانہ میں فہم مسائل حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور صحابہؓ کے زمانہ میں یہ طریقہ نہیں تھا، میں کہتا ہوں: غزالی کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اجتہاد مطلق منتسب کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ مجتہد مستقل کی تصریحات سے مجتہد منتسب واقف ہو۔ اسی طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ان اقوال سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق ابواب فقہ سے ہے، یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے، کتب اصول میں مذکور ہے۔

اس موقع پر کلام بغوی کا ذکر کر دینا نامناسب نہیں ہوگا، بغوی نے کہا ہے کہ "مجتہد وہ عالم ہے جو علم کی پانچ اقسام پر حاوی ہو۔ اول: کتاب اللہ کا علم۔ دوسرے: سنت رسول اللہ ﷺ کا علم۔ تیسرے: علماء سلف کے اقوال اور ان کے اجماع و اختلاف کا علم۔ چوتھے: لغت کا علم۔ پانچویں: استنباط کے ان اصولوں کا علم جن کے ذریعہ وہ کتاب وسنت سے ان مسائل کا حکم مستنبط کر سکے جن کا صراحۃً ذکر کتاب وسنت اور اجماع میں نہیں ہے، پس ضروری ہے کہ ناسخ ومنسوخ، مجمل ومفسر، خاص وعام محکم ومتشابہ، کراہت وتحریم، اباحت وندب اور وجوب کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں جانتا ہو، سنت رسول اللہ ﷺ میں صحیح وضعیف، مسند ومرسل کا علم رکھتا ہو، اسی طرح سنت کو قرآن پر اور قرآن کو سنت پر مرتب کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو، یہاں تک کہ اگر اس کے سامنے کوئی ایسی حدیث آئے جو بظاہر قرآن کے موافق نہ ہو تو وہ تطبیق کی صورت کا سراغ لگا سکتا ہو۔ اس لئے کہ سنت بیان قرآن ہے، اس کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ واضح رہے کہ احادیث احکام کا جاننا ضروری ہے، قصص واخبار ومواعظ کا نہیں، اسی طرح علم لغت میں اس حد تک مہارت ضروری ہے جس حد تک آیات احکام اور احادیث احکام کے فہم میں ضرورت ہے، تمام لغات عرب کا احاطہ ضروری نہیں ہے، اور لغت میں اتنی مہارت ضروری ہے کہ کلام عرب کے اس مقصد کو سمجھ سکے جو مواقع اور حالات کے اختلاف کی صورت میں مراد ہوتے ہیں، اس لئے کہ خطاب شریعت عربی زبان میں وارد ہوا ہے، پس جو عربی زبان نہیں جانتا وہ شارع کی مراد کو نہیں سمجھ سکتا، اور ضروری ہے کہ احکام سے متعلق صحابہؓ وتابعین کے اقوال

اور فقہاء امت کے فتاوی کے بڑے حصہ پر اس کی نگاہ ہو تا کہ ان کے قول کی مخالفت کرکے وہ ایسا حکم نہ لگا دے جو خارق اجماع ہو(۱)۔

اور آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ مجتہد جس کی رائے پر دوسرے عمل کریں گے اس کا ثقہ، قابل اعتماد اور صاحب ورع وتقوی ہونا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دین کے معاملات میں متساہل نہ ہو۔

کار اجتہاد:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں: مجتہد، محل اجتہاد اور کار اجتہاد، محل اجتہاد اور مجتہد سے متعلق مذکورۃ الصدر تفصیل کے بعد کار اجتہاد کی تفصیل بیان کر دینا ضروری ہے، اجتہاد کی حقیقت میں "استفراغ وسع" مذکور ہے، یعنی اپنی آخری کوشش حق وصداقت کی بازیافت کے لئے صرف کر دینا مجتہد کا کام ہے، جس کی تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے، ہم تو یہاں مجتہد کے صرف اس کام کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں جس کا تعلق قیاس سے ہے، قیاسی احکام کی تخریج وتحقیق کے سلسلہ میں مجتہد کا کام ہے:

تحقیق مناط، تنقیح مناط، اور تخریج مناط۔

تحقیق مناط:

اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت: قاعدہ کلیہ جس کا ثبوت نص سے ہے یا جس قاعدہ کلیہ پر اجماع اور اتفاق ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیر غور جزئیہ اس قاعدہ کلیہ کا مصداق ہے یا نہیں؟ اگر قاعدہ کلیہ کے ذیل میں وہ جزئیہ آتا ہے تو قاعدہ کلیہ کا حکم اس جزئیہ پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً: محرم اگر شکار حالت احرام میں کرے تو نص قرآنی قطعی سے اس کا کفارہ "شکار کے مماثل ہوگا" ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر نص قطعی وارد ہے، لیکن کیا "نیل گائے" کی مثل "گائے" ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق مجتہد کا کام ہے، اسی طرح نمازوں میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نص سے واجب ہے، لیکن کسی خاص مقام پر قبلہ مغرب میں ہے یا مشرق میں، جنوب میں ہے یا شمال میں، تحقیق مناط ہے، زوجہ کا نفقہ واجب ہے، لیکن زوجین کے حالات ان کے معیار زندگی، وقت اور ماحول کو سامنے رکھ کر کسی خاص مقدمہ میں نفقہ کی خاص مقدار متعین کرنا تحقیق مناط ہے۔

تحقیق مناط کی دوسری صورت یہ ہے کہ "علت حکم" منصوص یا مجمع علیہ ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ جزئیہ زیر غور میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں، مثلاً: بلی کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات" (۲) ([illegible] ہر دم گھروں میں چکر لگانا)۔

۱۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید [illegible]

۲۔ سنن الترمذی، باب [illegible]

اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، لیکن کیا یہ علت چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں بھی پائی جاتی ہے جو ہمیشہ گھر میں چکر لگاتے ہیں؟ یہ تحقیق مجتہد کا کام ہے۔

تنقیح مناط:

شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے، لیکن اس موقعہ پر کچھ ایسے اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ہے، اب مجتہد کا کام ہے ان مذکور اوصاف کو چھان پھٹک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہوں، اور ان اوصاف کو نظر انداز کر دینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ مثلاً :ایک اعرابی نے حضور اقدس ﷺ سے کہا: "هلكت يا رسول الله" میں برباد ہو گیا اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: "ماصنعت" تم نے کیا کیا ہے؟ اعرابی نے کہا: "واقعت أهلي في نهار رمضان" (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا)۔ حضور ﷺ نے فرمایا "اعتق رقبة" (غلام آزاد کرو)۔

اس حدیث میں غور کریں تو چند باتوں کا ذکر ملتا ہے، سائل کا اعرابی ہونا، رمضان کے ایک خاص مہینہ میں جماع کرنا، دن کے وقت جماع کرنا، اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا۔ حضور ﷺ نے وجوب کفارہ کا حکم دیا، اصل سبب حکم "کسی بھی مکلف کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا" ہے، پس صاحب واقعہ کا اعرابی ہونا، اس سال کے رمضان میں واقعہ کا پیش آنا، اپنی زوجہ کے ساتھ واقعہ پیش آنا محض اتفاق کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان کو حکم میں دخل نہیں، اس لئے ان اتفاقی واقعات وقیود کو چھانٹ کر اصل سبب حکم معین کرنا تنقیح مناط ہے اور اس کی وجہ سے حکم شارع مورد حکم کے ساتھ خاص نہیں رہتا۔ بلکہ اس میں عموم اور توسع پیدا ہو جاتا ہے۔

تخریج مناط:

یعنی کسی مسئلہ خاص میں شارع نے کوئی حکم دیا، لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی، اب مجتہد کا مشکل کام یہ ہے کہ اس حکم کی علت اپنے اجتہاد سے مستنبط کرے، اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے، مثلاً: حدیث رسول نے گیہوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحۃ ربوا کو حرام قرار دیا، اب یہ دیکھنا کہ ان اشیاء مذکورہ میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے اگر وہ مدار حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیا بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو، حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائیں گی، حدیث رسول اللہ ﷺ کے الفاظ یہ ہیں:

"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل، سواء بسواء، يد ابيد، فإذا اختلفت هذه الأصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" (۱)۔

۱۔ رواہ مسلم واحمد عن عبادۃ بن الصامتؓ۔

اب مجتہدین نے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا ثمن ہیں اور باقی چار چیزیں انسانی غذا ہیں۔ اس لئے انہوں نے علت ثمنیت اور طعم متعین کیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس کی جنس کے ساتھ متفاضلا فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس وقدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا، پس ایسے مقامات پر جہاں مدار حکم منصوص نہ ہو، علت حکم کا استنباط "تخریج مناط" ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں کسی اختلاف کا سوال نہیں ہے، تحقیق مناط کی دوسری صورت اور تنقیح مناط کو بھی اکثر منکرین قیاس نے تسلیم کیا ہے، البتہ تخریج مناط جمہور علماء امت کے یہاں ثابت ہے، اور "ظاہریہ" اس کے منکر ہیں (۱)۔

اب جب کہ اجتہاد کے ہر سہ عناصر ترکیبی کی وضاحت ہو چکی تو اجتہاد کی حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ اجتہاد دراصل "کسی ایسے شخص کی طرف سے جو تفصیلی دلائل سے احکام شرعیہ کی تخریج واستنباط کی صلاحیت رکھتا ہو، غیر منصوص حوادث و مسائل کے شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اپنی آخری کوشش صرف کر دینے کا نام ہے۔" "التقریر والتحبیر" میں اجتہاد اصطلاحی کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"الاجتهاد اصطلاحا. بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني. وفي بذل الطاقة إشارة إلى خروج اجتهاد المقهر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على مافعل من السعي. ومن الفقيه احتراز من بذل الطاقة من غيره في ذلك، فإنه ليس باجتهاد اصطلاحي. وظني قيل: لأن القطعي لااجتهاد فيه وسيأتي"۔

اور ابن حاجب نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

"هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي". ان تعریفات سے اہلیت اجتہاد، محل اجتہاد اور کار اجتہاد کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے، اسی لئے امام جمال الدین الاسنوی نے لکھا ہے:

"واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد و المجتهد فيه، فالمجتهد وهو المستفرغ وسعه في درک الأحكام الشرعية، والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله" (۲)۔

۱۔ مزید تفصیل ووضاحت کے لئے شاطبی کی الموافقات، نیز ابن قدامہ المقدسی الحنبلی کی کتاب روضۃ الناظر وجنۃ المناظر مع حاشیہ عبد القادر بدران کی بحث قیاس ۲/۲۲۹-۲۳۴، ملاحظہ فرمائیں۔

۲۔ الآمدی ھنا نهایة السول فی شرح منہاج الوصول للامام جمال الدین الاسنوی ۳/۲۸۸۔

اجتہاد کی تعریف سے مجتہد اور محل اجتہاد کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ مجتہد وہ ہے جو احکام شرعیہ کے جاننے کے لئے اپنی پوری قوت صرف کر دیتا ہے، اور محل اجتہاد وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں کوئی نص قطعی وارد نہیں۔ آمدی نے اس مقام پر ایسا ہی کہا ہے۔

تجزی اجتہاد کی بحث:

میرے نزدیک یہ اہم ترین مباحث اجتہاد میں سے ہے، جس کے بارے میں آج کے عہد میں علماء کو خصوصی طور پر غور کرنا چاہئے، مسئلہ یہ ہے کہ کیا اجتہاد اسی شخص کے لئے جائز ہے جو جملہ مسائل وابواب فقہیہ میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو یا یہ بھی جائز ہے کہ بعض ابواب فقہیہ میں اپنے کمال تحقیق کی وجہ سے اجتہاد کرے اور دوسرے ابواب میں اجتہاد نہ کرے؟ تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ ایسے علماء، جو بعض خاص ابواب فقہیہ میں متخصص ہیں، مثلاً: وہ نکاح وطلاق، یا فرائض، یا تجارت سے متعلق آیات واحادیث اور اقوال سلف پر حاوی ہوں اور تحقیق کے اس مقام پر ہوں جہاں وہ ان امور کے بارے میں علت حکم اور مدار ومناط کی تخریج کے اہل ہوں، لیکن دیگر ابواب فقہ پر ان کا علم اس درجہ حاوی نہیں، یا وہ عالم جو کسی خاص باب فقہ پر تو گہری نگاہ نہیں رکھتا لیکن اس باب کے کسی خاص مسئلہ کے بارے میں وہ جملہ ضروری دلائل پر اس طرح حاوی ہے کہ وہ ان مخصوص مسائل کے احکام شرعیہ مستنبط کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، تو کیا ایسے علماء کے لئے ان خاص ابواب یا ان خاص مسائل کے بارے میں اجتہاد کرنا اور اپنے اجتہاد کے مطابق فتوی دینا درست ہوگا؟ اس سلسلہ میں محقق ابن امیر الحاج مسئلہ کا تعارف کراتے ہوئے کہتے ہیں:

"شخص منصب الاجتهاد في بعض المسائل فيحصل له ماهو مناط الاجتهاد من الأدلة فيها دون غيرها"

(وہ شخص جو بعض مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو، پس اسے دلائل شرع کے ذریعہ ان خاص مسائل میں مناط حکم معلوم ہو جائے، لیکن دوسرے مسائل میں یہ درک اسے حاصل نہ ہو)۔

آگے فرماتے ہیں:

"(وعليه)اى جواز تجزيه(فرع)أنه يجوز(اجتهاد الفرضي في)علم(الفرائض)بأن يعلم أدلته باستقراء منه، أو من مجتهد كامل وينظر فيها (دون غيره) من العلوم الشرعية، إذا لم يبلغ فيها رتبة الاجتهاد (وقد حكيت) هذه المسئلة في أصول ابن الحاجب وغيرها، وذكر فيها جوازه، وهو قول بعض أصحابنا على ما ذكره السغنى من مشائخنا، ومختار الغزالي، ونسبه السبكي وغيره إلى الأكثر، وقال إنه هو الصحيح، وقال ابن دقيق العيد: وهو المختار، وسيذكر المصنف أنه الحق في مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد، وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف(واختار طائفة نفيه مطلقا)"(۱)۔

۱۔ التقریر والتحبیر شرح تحریر الاصول لمحقق ابن امیر الحاج، ج ۵، ص ۲۹۳۔

(تجزی اجتہاد کے جواز کی بنیاد پر علم فرائض کے ماہر کے لئے مسائل فرائض میں اجتہاد درست ہوگا، بایں طور کہ وہ اپنی تلاش، و تحقیق، یا کسی مجتہد کامل کے ذریعہ احکام فرائض کے دلائل کا علم حاصل کر چکا ہو، لیکن وہ دوسرے علوم شرعیہ میں اجتہاد نہیں کر سکتا، اگر اسے ان علوم میں درجہ اجتہاد حاصل نہ ہو، یہ مسئلہ اصول ابن حاجب وغیرہ میں منقول ہے، اور اس میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہی ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے، جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے سغنی نے ذکر کیا ہے، اور یہی رائے غزالی نے بھی اختیار کی ہے، اور سبکی وغیرہ نے اسے اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، ابن دقیق العید نے کہا کہ یہی قول مختار ہے، اور مصنف، یعنی ابن ہمام نے آگے چل کر اسی قول کو حق قرار دیا ہے، اور ابن حاجب کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں توقف فرماتے ہیں اور کچھ لوگوں نے علی الاطلاق اسے نادرست قرار دیا ہے۔

غرض یہ کہ جمہور کی رائے یہی ہے کہ اجتہاد کا اس طرح منقسم ہونا درست ہے، بعض لوگ علی الاطلاق نادرست کہتے ہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ابواب فقہیہ میں سے کسی خاص باب کی حد تک تو یہ تجزی درست ہے، لیکن یہ درست نہیں ہوگا کہ ایک باب کے کسی خاص مسئلہ میں مجتہد ہو اور اسی باب کے دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو، بعض لوگوں نے کہا کہ احکام علم فرائض کی حد تک تجزی درست ہوگی کہ کوئی شخص علم فرائض میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں نہیں، لیکن اس کے علاوہ ابواب میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ نووی فرماتے ہیں:

"الاجتهاد يتجزء عند أصحابنا والأكثر ... وقيل: لا يتجزء، وقيل يتجزء في باب لا في مسئلة، وقيل في الفرائض لا في غيرها"(۲)۔

اور زرکشی نے کہا:

"وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف باباً دون باب، أما مسئلة دون مسئلة فلا يتجزء قطعاً، والظاهر جريان الخلاف في الصورتين، وبه صرح الأبياري"(۳)۔

آج کے عہد میں اس مسئلہ کی خاص اہمیت اس لئے ہے کہ مجتہد کامل مفقود ہے، اور بہت سے ایسے مسائل درپیش ہیں، جو عہد سلف میں پیش نہیں آئے تو ان مسائل کے حل کے لئے ایسے علماء اقدام کر سکتے ہیں، جو کسی خاص باب میں اپنی وسعت علمی، کمال اور تحقیق کی بدولت مناط حکم کی تخریج کے اہل ہوں، تا کہ ایسے جدید مسائل کا حل ممکن ہو، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا، جمہور کی رائے میں یہ درست ہے، لیکن اس موقف پر ابن الزملکانی کی یہ رائے میرے نزدیک زیادہ معقول ہے کہ اہلیت اجتہاد کی شرائط دو طرح کی ہیں، ایک تو وہ صلاحیتیں ہیں جن کا تعلق مطلق اجتہاد سے ہے، قطع نظر اس سے کہ اجتہاد احکام معلومہ

۱۔ دیکھئے: [illegible]

۲۔ شرح الکوکب المنیر [illegible]

۳۔ ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۲۵۵۔

میں کیا جائے، یا احکام بیوع، یا کسی اور باب فقہ میں، اور بعض وہ شرائط ہیں جن کا تعلق اس مخصوص باب سے متعلق معلومات سے ہے۔ مثلاً: قوت استنباط مفہوم کلام کو سمجھنے کی صلاحیت، کون سی دلیل قابل قبول ہے، اور کون سی نہیں، یہ اور اس طرح کی دوسری صلاحیتیں ہر مجتہد کے لئے ضروری ہیں، چاہے وہ ایک مسئلہ میں اجتہاد کرے، یا جملہ احکام دین میں، پس اس طرح کی کلی صلاحیتوں میں تجزی کا سوال پیدا نہیں ہوتا، البتہ دوسری قسم کی صلاحیتوں میں تجزی ہوسکتی ہے، اور اصل قوت اجتہاد موجود ہو تو کسی خاص باب سے متعلق علم کی وسعت کے اعتبار سے یہ جائز ہوگا کہ ایک باب میں وہ اجتہاد کرے اور دوسرے باب میں اجتہاد نہ کرے۔ محقق ابن امیر الحاج نے ابن الزملکانی کی اس رائے کو ''حسن'' قرار دیا ہے۔

''وأما قول ابن الزملكاني. الحق التفصيل، فما كان من الشروط كليا كقوة الاستنباط، ومعرفة مجاري الكلام، وما يقبل من الأدلة ومايرد، ونحوه. فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول فلا تتجزء تلك الأهلية، وما كان خاصا بمسئلة، أو بمسائل، أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب، أو تلك المسئلة، أو المسائل مع الأهلية، كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد فحسن''(۱)۔

(ابن الزملکانی کا یہ قول بہتر ہے کہ وہ کلی شرائط مثلاً قوت استنباط، تعبیرات کلام کو سمجھنا مقبول اور قابل رد دلائل کی شناخت وغیرہ جن کا تعلق ہر دلیل و مدلول سے ہے، تو یہ بنیادی اہلیت متجزی نہیں ہوسکتی، البتہ وہ صلاحیت جو کسی خاص مسئلہ، مخصوص نوع کے مسائل، یا کسی خاص باب سے تعلق رکھتی ہے، اگر کوئی شخص بنیادی اہلیت کے ساتھ ساتھ ان خاص مسائل میں یہ صلاحیت رکھتا ہے تو اس کے لئے شرع کے اس خاص جز کی حد تک اجتہاد فرض ہوگا، اور اس کے لئے تقلید درست نہیں ہوگی)۔

محقق ابن امیر الحاج نے یہ بھی واضح کردیا ہے کہ یہ کوئی علیحدہ قول نہیں بلکہ دراصل جمہور کی رائے کی وضاحت اور محل اختلاف کی تعیین ہے۔

''فإن الظاهر أن هذا قول المطلقين لتجزئ الاجتهاد غايته أنه موضع لمحل الخلاف فليتأمل''(۲)۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ تجزی اجتہاد کو علی الاطلاق جائز قرار دینے والوں کا قول ہے۔ مقصد اس قول کا محل اختلاف کی وضاحت ہے۔

۱۔ التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۴۔

۲۔ ۳/ ۲۹۴۔

شرعی رخصتیں اور ان کا حکم

الحمد لله الذى شرح لنا الصدر، ووضع عنا الوزر، و أراد بنااليسر، ولم يرد بنا الحرج والعسر، والصلواة والسلام على سيدنا النبي الأمي الذى بعث إلينا بالحنفية السمحة البيضاء النقية والذى كان عزيزا عليه ما عنتنا حريصا علينا بالمؤمنين رؤوفا رحيما. أما بعد!

رخصت پر عمل کرنے کا مسئلہ شرعی مسائل میں خاص اہمیت کا حامل ہے، چونکہ انسان کمزور پیدا ہوا ہے، اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کرپاتا، اور اس کو ایسے اعذار پیش آتے ہیں جو واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے پرہیز کرنے میں رکاوٹ بنتے ہیں، اور اسلام دین فطرت ہے، اور اللہ تعالیٰ طاقتور اور کمزور، تندرست اور بیمار، قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے، چنانچہ دین فطرت کا تقاضا ہے کہ ان مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم صادر کیا جائے جو اس حال کے مناسب ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا''(۱)۔

(اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا)۔

چنانچہ جب کوئی مکلف عزیمت پر عمل کرنے کی قدرت نہیں پاتا تو اسے ایسے پہلو پر عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے جس میں اس کے لئے آسانی ہو، یہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر احسان ہے کہ وہ ان کے ضعف کی رعایت کرکے ایسے احکام دیتا ہے جس پر وہ عمل پیرا ہوسکیں۔

اللہ تعالیٰ کے بعض احکام عزیمت ہیں اور بعض رخصت، اور رخصت عزیمت کی ضد ہے، رخصت پر بحث کرنے سے قبل عزیمت کا جاننا ہمارے لئے ضروری ہے، کیونکہ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں۔

عزیمت اور رخصت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

عزیمت کے معنی لغت میں سنجیدگی اور عمل کے پختہ ارادہ کے ہیں، ابن منظور لکھتے ہیں: ''العزم الجد'' عزم کے معنی جد (سنجیدگی) کے ہیں، اور ''عزم على الأمر عزما أراد فعله' مطلب یہ ہے کہ اس نے فلاں کام کرنے کا ارادہ کیا۔

لیث کہتے ہیں: عزم اس فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے کا تم نے دل سے ارادہ کرلیا ہو، اور حدیث شریف میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہو؟ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۸۶۔

کہ رات کے پہلے حصے میں، پھر حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کس وقت پڑھتے ہو؟ تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ رات کے آخری حصہ میں، تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا، تم نے احتیاط پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ تم نے عزیمت پر عمل کیا، آنحضور ﷺ کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو نیند کی وجہ سے وتر کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوا، لہذا انہوں نے احتیاط سے کام لیا، اور وتر کو نیند پر مقدم کیا، اور حضرت عمرؓ کو یہ اعتماد ہوا کہ وہ قیام لیل پر قادر ہیں، لہذا انہوں نے وتر کو مؤخر کیا۔

اور وہ عزم جو احتیاط سے خالی ہو اس میں کوئی خیر نہیں ہے، اور اگر قوت کے ساتھ احتیاط نہ ہو تو وہ صاحب قوت کو ہلاکت میں ڈال دیتی ہے، اور "مالفلان عزیمة" کے معنی ہیں کہ فلاں شخص جس بات کا عزم کرتا ہے اس پر ثابت نہیں رہتا(۱)۔

آمدی ''الاحکام'' میں لکھتے ہیں:

''عزیمت لغت میں رقیہ (منتر) کے معنی میں ہے اور کسی بات پر دل سے پختہ ارادہ کرنے سے ماخوذ ہے، اللہ تعالی کا فرمان اسی قبیل سے ہے: '' فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ''(۲) (حضرت آدمؑ بھول گئے اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی)۔

امام غزالیؒ مستصفی میں فرماتے ہیں:

''جاننا چاہئے کہ عزم پختہ ارادہ کا نام ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: '' فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ''(۳)'' ای قصدا بلیغا''۔ یعنی مضبوط ارادہ اور بعض رسولوں کو طلب حق میں ان کے مضبوط قصد کی وجہ سے '' اولوالعزم'' کہا گیا''(۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ عزیمت وہ ہے جس میں سنجیدگی، طاقت، صبر اور پختگی ہو۔

رخصت:

لغت میں رخصت کے معنی نرمی اور خفت کے ہیں۔ ابن منظور لکھتے ہیں:

''رخص کے معنی نرم و نازک چیز کے ہیں اور رخص غلاء (مہنگائی) کی ضد ہے،'' رخص الشعر یرخص رخصا '' کے معنی نرخ کا سستا ہونا۔

۱۔ لسان العرب۔ ابن منظور ۴/ ۲۳۲۔
۲۔ سورہ طہ: ۱۱۵۔
۳۔ حوالہ سابق۔
۴۔ المستصفی۔ غزالی ۱/ص ۱۱۶۔

اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے بعض چیزوں میں اللہ تعالی کا بندوں کے لئے تخفیف کرنا(۱)۔

صاحب مصباح لکھتے ہیں:

''رخصة''، '' غرفة'' کے وزن پر ہے، اور راء کی اتباع میں خاء پر ضمہ بھی ہوسکتا ہے اور اسی کے مثل ظلمة، قربة اور جمعة ہیں۔ اور اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے حکم میں سہولت پیدا کرنا، شریعت جب کسی معاملہ میں آسانی پیدا کرے اس موقع پر کہا جاتا ہے:'' رخص الشرع لنا فی کذا ترخیصا وأرخص إرخاصا''(۲)۔

آمدی کہتے ہیں:

''رخصت کے معنی تیسیر اور تسہیل کے ہیں، اسی وجہ سے نرخ سستا ہونے کی حالت میں کہا جاتا ہے: رخص السعر (بھاؤ کم ہوگیا) اور'' رخصة'' (خاء کے فتحہ کے ساتھ) کے معنی ہیں: رخصت پر عمل کرنا(۳)۔

سبکی کہتے ہیں:

''الرخصة'' (راء پر ضمہ اور خاء کے سکون اور ضمہ کے ساتھ) تسہیل کے معنی میں ہے۔ اور اللہ تعالی کی رخصت کا مطلب ہے اس کا اپنے بندوں پر آسان کرنا، اور اہل لغت کے کلام کا تقاضا یہی ہے(۴)۔

قرافی کہتے ہیں:

رخصة، ترخص سے مشتق ہے اور '' رخص'' نرمی کے معنی میں ہے، یعنی رخصت میں آسانی، نرمی اور مسامحت کے معنی موجود ہیں(۵)۔

پس حاصل یہ ہے کہ رخصت کے معنی لغت میں سہولت، مسامحت اور آسانی کے ہیں، اور عزیمت عمومی احوال کا پہلو ہے جو سنجیدگی، قوت، صبر اور پختگی کا تقاضا کرتا ہے۔

عزیمت کے اصطلاحی معنی:

ان دونوں لفظوں کے شرعی اور اصطلاحی استعمال میں لغوی معنی کی رعایت ملحوظ ہے۔

آمدی کہتے ہیں:

۱۔ لسان العرب ابن منظور ۶/ ۱۶۱۔
۲۔ المصباح ۱/ ۳۲۲۔
۳۔ الاحکام آمدی ۱/ ۱۱۳۔
۴۔ الابہاج فی شرح المنہاج علی بن عبد الکافی السبکی ۱/ ۸۱۔
۵۔ شرح تنقیح الفصول/ ۸۵۔

''عزیمت نام ہے ان احکام کا جو اللہ تعالی کے لازم کرنے سے بندوں پر لازم ہوتے ہیں، مثلاً پانچوں عبادتیں، نماز روزہ وغیرہ'' (۱)۔

ابن امیر الحاج تحریر الاصول کی شرح ''التقریر والتحبیر'' میں لکھتے ہیں:

''عزیمت وہ حکم ہے جسے بدل کر رخصت کی صورت میں آسان کر دیا جاتا ہے، تو کبھی یہ حکم کسی رخصت اور رعایتی حکم کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی کسی رعایتی حکم (رخصت) کے مقابلہ کے بغیر، پس عزیمت اس حکم کو کہا جاتا ہے جس کی مشروعیت ابتداء ہوتی ہے، عوارض اور لوگوں کے اعذار کا لحاظ کئے بغیر'' (۲)۔

امام غزالی عزیمت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عزیمت ایسے احکام کا نام ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں'' (۳)۔

حاصل یہ ہے کہ جو احکام اللہ تعالی نے اپنے مکلف بندوں کے لئے عام قانون کی حیثیت سے ابتداء مشروع کئے ہوں اور ان میں نئے حالات پیش آنے والے حوادث واعذار اور اضطراری ضرورتوں کی رعایت نہ کی گئی ہو وہ عزیمت ہیں، مثلاً: نماز، زکوۃ اور ان جیسے دوسرے احکام کی فرضیت اور شراب، جوا، زنا اور ان جیسے دوسرے ممنوعات کی حرمت، اسی طرح ان احکام کی مشروعیت جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے، مثلاً: بیع، اجارہ اور مضاربہ وغیرہ، اس طرح وہ احکام جو لوگوں کو جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، مثلاً: حدود، قصاص اور کفارات وغیرہ۔

رخصت کے اصطلاحی معنی:

حقیقت یہ ہے کہ رخصت بدیہی طور پر معروف ومشہور ہے، کبھی لفظ بدیہی ہوتا ہے، جس کی دلالت اپنے معنی پر دو ٹوک ہوتی ہے حتی کہ ہر شخص اسے سمجھ لیتا ہے اور اس کی کوئی علمی اور منطقی تعریف کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ علامہ محب اللہ بن عبدالشکور بہاری فرماتے ہیں:

''لفظ ''علم'' واضح ترین بدیہی حقیقت ہے''۔

قرافی نے رخصت کے بارے میں یہی بات کہی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''یہاں پر میں رخصت کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنے سے قاصر ہوں، اس رخصت کی جزئیات بغیر کسی تحدید کے اس میں کوئی دشواری نہیں ہے، البتہ ان کی حد اور تعریف بیان کرنے میں دشواری ہے'' (۴)۔

۱۔ الاحکام آمدی ۱/ ۱۱۳۔

۲۔ التقریر والتحبیر ۲/ ۱۴۸۔

۳۔ المستصفی/ ۱۱۶۔

۴۔ شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الاصول۔ قرافی ۸۵/ ۸۷۔

اس کے باوجود علمائے اصول نے رخصت کی مختلف تعریفیں کی ہیں، آمدی نے اس کی مختلف تعریفیں نقل کرتے ہوئے کہا ہے:

پہلا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس کا کرنا مباح قرار دیا گیا ہو۔

دوسرا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس میں رخصت دی گئی ہو۔

تیسرا قول: رخصت ہر وہ فعل حرام ہے کہ حرمت کا سبب موجود ہونے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے اس کا کرنا جائز قرار دیا گیا ہو (۱)۔

آمدی نے آخری تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے اسے غیر جامع قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ آخری تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ کبھی کسی کام کا بجالانا رخصت کہلاتا ہے، اور کبھی کسی فعل کا چھوڑ دینا رخصت کہلاتا ہے، (اس تعریف میں صرف ''فعل'' کا ذکر کیا گیا ہے، کسی عمل کا چھوڑنا اس میں داخل نہیں ہے)۔

اور آخر میں آمدی نے درج ذیل تعریف کو پسند کیا ہے:

''رخصت وہ احکام مشروعہ ہیں جو حرمت کا سبب موجود رہتے ہوئے بھی کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دیئے گئے ہوں'' (۲)۔

امام شاطبی کہتے ہیں:

''رخصت ہر وہ حکم ہے جسے کسی سخت عذر کی بنیاد پر کسی ایسے حکم کلی سے مستثنی کر کے جائز قرار دیا گیا ہو، جو اس کے ممنوع ہونے کا تقاضا کرتا ہو لیکن اس کے جواز کو مواقع حاجت تک محدود رکھا گیا ہو'' (۳)۔

قاضی بیضاوی منہاج میں کہتے ہیں:

''اگر کوئی حکم دلیل کے خلاف عذر کی وجہ سے ثابت ہو تو رخصت ہے، ورنہ عزیمت، مثلاً: مضطر کے لئے مردار کا کھانا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا، خواہ یہ حکم وجوب کا ہو، یا استحباب کا، یا محض اباحت کا'' (۴)۔

امام فخر الدین رازی ''محصول'' میں لکھتے ہیں:

''رخصت ہر وہ فعل ہے کہ ممانعت کی علت پائے جانے کے باوجود اس کا کرنا جائز ہو''۔

۱۔ الاحکام/ ۱۱۴۔

۲۔ الاحکام ۱/ ۱۱۴۔

۳۔ الموافقات للشاطبی ۱/ ۳۳۔

۴۔ منہاج الوصول الی علم الاصول۔ التقریر والتحبیر کے حاشیہ ۲/ ۲۹۹ میں ۱/ ۵۲۔ ۵۳۔

اس تعریف پر علماء کے بہت سے اعتراضات ہیں جن کے جوابات اصفہانی نے اپنی کتاب "الکاشف عن المحصول" میں دیئے ہیں(۱)۔

امام شاشی اپنی اصول میں لکھتے ہیں:

"رخصت مکلف کے عذر کی وجہ سے حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے"(۲)۔

امام عبدالعزیز بخاری نے امام علاء الدین ابوبکر محمد بن احمد سمرقندی کی کتاب "میزان الأصول فی نتائج العقول فی الفقه" سے رخصت کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے:

"رخصت ان احکام کا نام ہے جو اصل حکم سے سہولت وآسانی کی صورت میں تبدیل ہوگئے ہوں جس میں معذور لوگوں کی سہولت اور توسع پیش نظر ہو"(۳)۔

اور "تیسیر التحریر" میں بعض حنفیہ سے یہ تعریف نقل کی گئی ہے:

"رخصت ان احکام کا نام ہے جن میں دشواری کو بدل کر آسانی اختیار کی گئی ہو"(۴)۔

یہ تمام تعریفیں اگرچہ لفظاً اور صورۃً مختلف ہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں اور امام بیضاوی نے جو تعریف بیان کی ہے وہ سب سے بہتر اور جامع ہے، کیونکہ تعریف میں ذکر کردہ لفظ "حکم" جنس ہے جس میں رخصت اور عزیمت دونوں شامل ہیں، اور جہاں تک لفظ "ثابت" کی بات ہے تو ثبوت کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، تو مقصد یہ ہے کہ رخصت کے لئے ثبوت اور دلیل ضروری ہے اور "علی خلاف الدلیل" کا لفظ جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مراد دلیل عام ہے جو حرمت، وجوب اور استحباب پر دلالت کرنے والی دلیل سب کو شامل ہے، لہذا اس تعریف سے عزیمت نکل گئی، کیونکہ عزیمت وہ ہے جس کا اصلی دلیل تقاضا کرے، اسی طرح اس سے ہر وہ حکم نکل جائے گا جو دلیل کے موافق ثابت ہوا ہو اور اس حکم کو روکنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہو تو اس صورت میں رخصت کی اباحت دلیل کے خلاف ثابت نہیں ہوئی، اسی طرح اس سے وہ حکم نکل جائے گا جو کسی منسوخ حکم کو ناسخ کرنے والی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ منسوخ کوئی دلیل نہیں ہے، تو اس صورت میں ناسخ دلیل سے ثابت شدہ حکم دلیل کے خلاف ثابت ہونے والا حکم نہ ہوا، اسی طرح وہ حکم اس تعریف میں داخل نہیں ہوگا جو مرجوح دلیل کے مخالف راجح دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ مرجوح کوئی دلیل نہیں ہے، نیز بیضاوی کا قول "لعذر" عام ہے جو ضرورت اور حاجت دونوں کو شامل ہے، اور یہ امام شاطبی کی لگائی ہوئی شرط "لعذر شاق" کے خلاف

۱۔ المحصول امام فخر الدین رازی ۱/۱۵۴۔

۲۔ اصول الشاشی/۳۸۵۔

۳۔ کشف الاسرار ۲/۲۹۹۔

۴۔ تیسیر التحریر ۲/۲۲۹۔

ہے اور یہی اصح ہے، کیونکہ جس طرح رخصت ضرورت کی حالت میں ہوتی ہے، اسی طرح حاجت میں بھی ہوتی ہے، نیز اس تعریف سے شرعی مواقع نکل گئے، مثلاً: حیض وغیرہ، کیونکہ یہ مواقع مشروعیت کو روکتے ہیں، لہذا اس روکنے کا نام اسقاط نہیں رکھا جائے گا۔

رخصت کی مشروعیت:

اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ: "لا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"(۱) (یعنی اللہ تعالی کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا) وہ اپنے بندوں سے پوری طرح باخبر ہے اور ان کے حالات سے واقف ہے، اس لئے اس نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، دین کی یہ نرمی اور آسانی ہی وہ اصل ہے جس پر رخصت کے حکم کی بنیاد ہے، اسی بناپر علماء کا شریعت میں رخصت کے معتبر ہونے پر اجماع ہے، اور کتاب اللہ میں حرج اور تنگی کو احکام میں آسانی کا سبب تسلیم کیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

۱۔ "مَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ"(۲)۔

(اللہ تعالی کو یہ منظور نہیں ہے کہ تم پر کوئی تنگی ڈالیں، لیکن اللہ تعالی کو یہ منظور ہے کہ تم کو پاک وصاف رکھیں)۔

۲۔ "هُوَ اجْتَبٰکُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ"(۳)۔

(اس نے تم کو ممتاز فرمایا اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

۳۔ "مَا کَانَ عَلَی النَّبِیِّ مِنْ حَرَجٍ فِیْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ"(۴)۔

(ان پیغمبر کے لئے خدا نے جو بات مقرر کردی تھی اس میں نبی پر کوئی مضائقہ نہیں ہے)۔

۴۔ "لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ"(۵)۔

(نہ تو اندھے آدمی کے لئے کوئی مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے)۔

۵۔ "وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ"(۶)۔

(اور نہ ان لوگوں پر حرج ہے جن کو خرچ کرنے کو میسر نہیں، جب کہ یہ لوگ اللہ اور رسول کے ساتھ خلوص رکھیں)۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۸۶۔

۲۔ سورہ مائدہ: ۶۔

۳۔ سورہ حج: ۷۸۔

۴۔ سورہ احزاب: ۳۸۔

۵۔ سورہ فتح: ۱۷۔

۶۔ سورہ توبہ: ۹۱۔

یہ تمام آیتیں واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ دینی امور میں حرج وتنگی کو دور کرنا شریعت میں معتبر ہے، اور یہ کہ تخفیف اور آسانی پیدا کرنا ایک جائز اور پسندیدہ امر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ "یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ"(۱)۔

(اللہ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں)۔

۲۔ "یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْکُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا"(۲)۔

(اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔

اسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اہم اصول معتبر ہے، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں:

"بعثت بالحنيفية السمحة"(۳)۔

(میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں)۔

سیدہ عائشہؓ فرماتی ہیں:

"ماخير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما"(۴)۔

(رسول اللہ ﷺ کو جب بھی دو حکم کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان دونوں میں سے آسان تر کو اختیار فرمایا جب تک کہ اس میں گناہ نہ ہو)۔

آنحضور ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

"إن الله يحب أن تؤتى رُخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه"(۵)۔

(اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کی رعایتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اسے عزیمتوں پر عمل کیا جانا پسند ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے دین میں غلو کرنے سے منع فرمایا اور کہا:

"ان هذا الدين يسر، ولا يشاد الدين أحد إلاغلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا"(۶)۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۱۷۵۔

۲۔ سورہ نساء: ۲۸۔

۳۔ مسند احمد بن حنبل، رواہ جابر عن عبد اللہ وامامۃ

۴۔ صحیح بخاری ومسلم وابوداؤد وموطا للإمام مالک۔

۵۔ مسند احمد بن حنبل۔ البیہقی۔ عن ابن عمرؓ۔ طبرانی عن ابن عباسؓ۔

۶۔ بخاری، نسائی، عن أبی ہریرۃؓ۔

(بے شک یہ دین آسان ہے اور جو شخص بھی دین میں شدت اختیار کرے گا وہ مغلوب ہوگا، پس تم سیدھی راہ چلو، میانہ روی اختیار کرو اور (کمزوروں ومعذوروں کو) بشارت دو)۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع پر آسانی کا حکم دیتے ہوئے اور سختی سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

"يسّروا ولا تعسّروا، بشّروا ولا تنفّروا"(۱)۔

(تم آسانی پیدا کرو، سختی مت پیدا کرو، خوش خبری سناؤ، نفرت مت دلاؤ)۔

"وإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"(۲)۔

(تم آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجے گئے ہو، تنگی پیدا کرنے کے لئے نہیں بھیجے گئے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رخصت کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

رخصت کی اقسام اور اس کی مثالیں:

علمائے اصول نے رخصت کی اقسام بیان کرتے ہوئے مختلف لحاظ سے اس کی تقسیم کی ہے۔

۱۔ پہلی تقسیم اس کے شرعی احکام کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ دوسری تقسیم حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے ہے۔

۳۔ تیسری تقسیم کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۴۔ چوتھی تقسیم رخصت کے اختیاری اور اضطراری ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۵۔ پانچویں تقسیم تخفیف کی اقسام کے اعتبار سے ہے کہ تخفیف اسقاط ہے، ابدال ہے، یا کچھ اور؟ ذیل میں ان تمام تقسیمات کی مثالوں کے ذریعہ تفصیل اور وضاحت کی جاتی ہے:

پہلی تقسیم:

احکام شرعیہ کے اعتبار سے رخصت کی اقسام:

یہ وہ تقسیم ہے جسے شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے عام علمائے اصول نے اختیار کیا ہے، اسے "تقسیم شافعی" کہا جاتا ہے، لیکن جہاں احکام کے اعتبار سے رخصت کی تقسیم میں ان کے درمیان اتفاق ہے وہیں اس کی تفصیلات کے سلسلے میں قدرے اختلاف بھی پایا جاتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض علمائے اصول کی رائے یہ ہے:

۱۔ بخاری ومسلم۔

۲۔ حوالہ سابق۔

اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ واجب، ۲۔ مستحب، ۳۔ وہ رخصت جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔

امام نووی کہتے ہیں:

''ساتواں مسئلہ رخصت کی اقسام کے بیان۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ رخصت کی پہلی قسم وہ ہے جس کا کرنا واجب ہے، مثلاً: کسی شخص کے گلے میں لقمہ اٹک گیا اور اسے حلق سے نیچے اتارنے کے لئے شراب کے سوا کوئی دوسری چیز میسر نہیں ہے تو شراب کے ذریعہ اسے حلق سے نیچے اتارنا اس پر واجب ہوگا، یا مثلاً: کوئی شخص حالت اضطرار میں مردار اور دوسری نجاستوں کے کھانے پر مجبور ہوجائے تو ایسی صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق جمہور علماء کے نزدیک اس شخص پر واجب ہوگا کہ مردار اور نجاست کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور ہمارے بعض علماء (شوافع) کا قول یہ ہے کہ محض جائز ہے واجب نہیں''۔

رخصت کی دوسری قسم رخصت مستحبہ ہے، مثلاً: سفر میں نماز قصر کرنا اور جن لوگوں پر روزہ رکھنا دشوار ہو ان کے لئے افطار کرنا، اسی طرح زیادہ صحیح قول کے مطابق سخت گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا تاکہ گرمی کم ہوجائے۔

تیسری تقسیم وہ رخصت ہے جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے، مثلاً موزوں پر مسح کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو عام بازار میں رائج قیمت سے زیادہ پر فروخت ہوتے ہوئے پائے اور حالت سفر میں اس شخص کے لئے افطار کرنا جسے روزہ سے ضرر نہ پہونچتا ہو۔ ابو سعید متولی اور امام غزالیؒ نے ''بسیط'' میں حالت سفر میں جمع بین الصلوتین (دو نمازوں کو ایک ساتھ ادا کرنا) کو اسی قسم میں شامل کیا ہے، اور امام غزالیؒ نے اس بات پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ جمع بین الصلوتین کا ترک افضل ہے، بخلاف نماز کے قصر کے''(۱)۔

قاضی بیضاوی نے تین اقسام والی تقسیم کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ ان کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''ششم۔ حکم اگر کسی عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہو تو وہ رخصت ہے، ورنہ عزیمت، رخصت کی مثال حالت اضطرار میں مضطر کے لئے مردار کا حلال ہونا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا کہ پہلی صورت میں مضطر کے لئے مردار کا کھانا واجب ہے اور مسافر کے لئے قصر کرنا مستحب ہے اور افطار کرنا مباح ہے''(۲)۔

امام نووی اور قاضی بیضاوی کا تین اقسام والی تقسیم پر اتفاق ہے، لیکن ان اقسام کی نوعیت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، امام نوویؒ نے تیسری قسم کو مباح کے بجائے خلاف اولی قرار دیا ہے، اور قاضی بیضاوی نے اسے مباح کہا ہے۔

۱۔ الاصول والضوابط للامام النووی ۳۷-۳۹۔

۲۔ الابہاج فی شرح المنہاج۔ للقاضی بیضاوی ۱/۸۱۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف محض لفظی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ مباح اور خلاف اولی ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں، جیسا کہ اصحاب فقہ و افتاء پر مخفی نہیں ہے، اور بعض علمائے اصول نے چوتھی قسم کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ رخصت واجب، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولی ہے۔

صاحب شرح جلال کہتے ہیں:

''رخصت یا تو واجب ہوگی، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولی۔ قسم اول کی مثال حالت اضطرار میں مردار کے کھانے کا واجب ہونا ہے، اگرچہ اس کا اصلی حکم حرمت ہے اور حرمت کا سبب مردار خبث ہے اور یہ سبب اضطرار کی حالت میں قائم رہتا ہے، مگر چونکہ اس حالت میں اس کے کھانے کے واجب ہونے میں بمقابلہ اس کے حرام ہونے کے زیادہ سہولت ہے، اس لئے اس کے کھانے کو واجب قرار دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عذر کی وجہ سے اس کے کھانے کے واجب ہونے اور اصلی حکم حرمت دونوں میں التزام کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر چونکہ واجب پر عمل کرنے کی صورت میں انسانی جان ضائع ہوتی ہے، اور انسانی جان کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے، اس لئے حرمت کے مقابلے میں اس کے استعمال کو واجب قرار دینے میں انسانوں کے لئے زیادہ سہولت ہے، اور دوسری قسم کی مثال مسافر کے لئے قصر کا مستحب ہونا ہے جس کی مدت سفر تین دن یا اس سے زیادہ ہو، اور اگر تین دن سے کم مدت کا سفر ہو تو ایسے مسافر کے لئے اتمام (نماز پوری پڑھنا) افضل ہے تاکہ امام ابوحنیفہؒ کے اختلاف سے بچا جائے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تین دن سے کم کے سفر کی صورت میں اتمام واجب ہوتا ہے اور اصل حکم قصر کی حرمت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے اتمام کا سبب جو دخول وقت ہے وہ سفر میں بھی قائم رہتا ہے اور مسافر کے لئے عذر سفر کی مشقت ہے، اور تیسرے کی مثال بیع سلم کا مباح ہونا ہے جو ایسی معدوم چیز کی بیع ہے جس کی صفت بیان کردی جاتی ہے اور وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے، اس کا اصلی حکم حرمت ہے، جس کا سبب دھوکہ ہے جو عقد سلم میں موجود رہتا ہے، مگر چونکہ سلم کا معاملہ کرنے والا اناج کے تیار ہونے سے پہلے اس کی قیمت کا ضرورت مند ہوتا ہے اس ضرورت اور عذر کی بنا پر عقد سلم کی مشروعیت ہوئی۔ اور چوتھے کی مثال رمضان میں مسافر کے لئے افطار کا خلاف اولی ہونا ہے، اور اس کا اصلی حکم حرمت ہے جس کا سبب ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے، اور سبب سفر کی حالت میں باقی رہتا ہے، مگر مشقت سفر کے عذر کی وجہ سے افطار کی اجازت دی گئی''(۱)۔

امام سیوطیؒ نے پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے اور وہ مکروہ ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

رخصت کی بہت سی قسمیں ہیں:

۱۔ جس کو اختیار کرنا واجب ہے، مثلاً: حالت اضطرار میں ایسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا جسے انتہائی بھوک، یا

۱۔ شرح الجلال علی الجمع ۱/۱۲۳۔

پیاس کی وجہ سے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہو، اگر چہ وہ مقیم یا تندرست ہو، اسی طرح شراب کے علاوہ دوسری چیز موجود نہ ہونے کی صورت میں حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا۔

۲۔ جس کا اختیار کرنا مستحب ہے، مثلاً: حالت سفر میں نماز قصر کرنا اور سفر، یا بیماری کی حالت میں روزہ رکھنے میں اگر مشقت ہو تو روزہ افطار کرنا، اسی طرح گرمی کے موسم میں ظہر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا، اسی طرح منگیتر کو دیکھنا۔

۳۔ جس کا کرنا مباح ہے، مثلاً: بیع سلم۔

۴۔ جس کا ترک کرنا اولیٰ ہے، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور دو نمازوں کو ایک وقت میں پڑھنا اور جسے روزہ سے ضرر لاحق نہ ہو اس کا افطار کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو اس کے ثمن مثل (صحیح مروجہ قیمت) سے زیادہ پر فروخت ہوتے ہوئے پائے اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو۔

۵۔ جس کا کرنا مکروہ ہے، مثلاً: تین مرحلوں سے کم مسافت کا سفر کرنے والے کے لئے قصر کرنا(۱)۔

واضح رہے کہ رخصت کی یہ تقسیم اس کے شرعی احکام کے اعتبار سے ہے، اور اس تقسیم کی اقسام کی تعداد میں جو اختلاف ہے اس کی کوئی گہری اور ٹھوس بنیاد نہیں ہے تو جن لوگوں نے اس کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں انہوں نے اس کی تمام قسموں کا احاطہ کیا ہے اور جن لوگوں نے اس کی تین، یا چار قسمیں ذکر کی ہیں، انہوں نے استیعاب کو مدنظر نہیں رکھا ہے، بلکہ اہم اقسام کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اور ان بعض اقسام کو چھوڑ دیا ہے جو نادر الوجود ہیں۔

بعض محققین شوافع کی رائے یہ ہے کہ واجب رخصت کی کوئی قسم نہیں ہے، کیونکہ رخصت کی حقیقت کسی چیز کو مباح اور آسان کرنا ہے اور وجوب میں ایسی پختگی پائی جاتی ہے جو عزیمت کا تقاضا کرتی ہے، امام الحرمین نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجوب کے رخصت ہونے میں انہیں تردد ہے۔

علامہ کیاہراسی وجوب کے عزیمت ہونے کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ضرورت کے وقت مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، بلکہ وہ عزیمت واجبہ ہے، اگر کوئی مضطر مردار کے کھانے سے باز رہا اور مر گیا تو وہ گنہ گار ہوگا، کیاہراسی فرماتے ہیں کہ مردار کا کھانا سفر کی رخصتوں، یا اس کے متعلقات میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ضرورت کے نتائج سے ہے، خواہ حالت سفر میں ہو، یا حالت حضر میں، اور اس کی مثال نافرمان مقیم کے لئے مریض ہونے کی حالت میں افطار کرنا ہے، اسی طرح نافرمان مسافر کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کرنا ہے، اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے(۲)۔

۱۔ الاشباہ والنظائر۔ للامام السیوطی۔ تعلیق۔ محمد معتصم باللہ البغدادی ۱/۱۷۱۔

۲۔ احکام القرآن۔ عماد الدین بن محمد طبری المعروف بکیاہراسی م ۵۰۴ھ۔

امام زرکشی اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ابن دقیق العید کہتے ہیں: اور رخصت کی قسم واجب، لزوم اور تاکید کی وجہ سے عزیمت ہونے کا تقاضا کرتی ہے، علامہ زرکشی کہتے ہیں کہ واجب کو من وجہ رخصت اور من وجہ عزیمت کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حکم اصلی کو ساقط کرنے والی دلیل کے پائے جانے کی وجہ سے ہم اسے رخصت کہتے ہیں، اور اس کے واجب ہونے کے اعتبار سے اس کا نام عزیمت رکھتے ہیں''(۱)۔

یہ ابن دقیق العید کا بیان کردہ ایک باریک نکتہ ہے، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ حرمت کے حکم کے ختم ہونے اور حرام چیز کے مباح ہونے میں تنگی اور دشواری کا سہولت سے بدلنا ہے، باوجودیکہ حرمت کی دلیل قائم ہے اور یہ عین رخصت ہے، اور جہاں تک جان ہلاک ہونے کے خوف سے مضطر کے لئے مردار کے استعمال کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے تو وہ دوسرے اصول پر مبنی ہے، تو جو چیز مباح تھی جان بچانے کی غرض سے اس کی اباحت وجوب سے بدل گئی، لہذا یہ عزیمت ہوگئی۔

ابن دقیق العید کی بات نقل کرنے کے بعد زرکشی کہتے ہیں:

''اور ابن دقیق العید نے جس تردد کی طرف اشارہ کیا ہے اسے امام الحرمین ''نہایہ'' میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں اور انہیں اس بات میں تردد ہے کہ آیا واجبات میں سے کسی واجب کو رخصت سے متصف کیا جا سکتا ہے؟ وہ نہایہ کے باب ''صلوۃ المسافر'' میں کہتے ہیں: یہ کہنا جائز ہے کہ مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، کیوں کہ یہ واجب ہے اس وجہ سے ان کے ساتھی ''کیاہراسی'' احکام القرآن میں کہتے ہیں: ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، جیسے کہ رمضان میں مریض کے لئے افطار کرنا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، حاصل یہ نکلا کہ رخصت کے وجوب کے ساتھ جمع ہونے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں، ظاہر یہ ہے کہ وجوب اور استحباب دونوں اس کے ساتھ جمع تو ہو سکتے ہیں لیکن اس کی ذات میں داخل نہیں ہو سکتے''(۲)۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ حرمت کا حکم اٹھا لینے میں رفع حرج اور تنگی کا سہولت سے بدلنا ہے، اس کے بعد اگر مضطر نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور وہ مر گیا تو گویا اس نے اس فریضہ کو ادا نہیں کیا جو جان بچانے کے سلسلے میں شرعاً اس پر عائد ہوتا تھا، لہذا وہ گنہ گار اور قابل مواخذہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام غزالی کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے ''المستصفی'' میں اس مسئلہ میں وہ بات فرمائی جو سب سے زیادہ معتدل اور مناسب ہے، وہ فرماتے ہیں:

''اگر کوئی شخص کہے کہ رخصت کی ایک قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے سے انسان گنہ گار قرار پاتا ہے، مثلاً: حالت

۱۔ البحر المحیط۔ زرکشی۔

۲۔ البحر المحیط۔ للزرکشی ۱/۳۲۸۔

اضطرار میں مردار کا نہ کھانا اور ہلاکت کے خوف کی حالت میں افطار نہ کرنا، اور دوسری قسم وہ ہے جس کے ترک سے گنہ گار قرار نہیں پاتا ہے، مثلاً: سفر میں روزہ افطار کرنا اور نماز میں قصر کرنا، اور مکرہ کا زبان سے کلمہ کفر کا ادا نہ کرنا، اور جسے خودکشی پر مجبور کیا جائے اس کا خودکشی سے باز رہنا، پس جس چیز پر عمل کرنا واجب ہے اسے رخصت کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟ اور کیسے رخصت کی اقسام کے درمیان باہم فرق کیا جائے گا؟ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ واجب ہونے کے باوجود اس کا رخصت نام رکھا جانا اس حیثیت سے ہے کہ اس میں سہولت ہے، کیونکہ انسان کو پیاس کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کر لینے کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور اسے اس کی اجازت دی گئی ہے کہ شراب کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور شراب پینے پر شریعت میں جو سزا مقرر ہے وہ معاف کر دی گئی ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کے ارتکاب پر سزا ساقط کر دی گئی ہے اس میں کشادگی اور رخصت ہے اور اس کے ترک میں سزا واجب ہونے کی حیثیت سے عزیمت ہے(۱)۔

دوسری تقسیم:

حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم:

حنفیہ نے رخصت کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ رخصت حقیقی، ۲۔ رخصت مجازی، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ذکر کی ہیں تو اس طرح سے رخصت کی چار قسمیں ہوتی ہیں۔

امام جلال الدین ابو محمد عمر و بن محمد بن عمر وخبازی حنفی اپنی کتاب "المغنی فی اصول الفقہ" میں فرماتے ہیں:

"رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں رخصت حقیقی کی ہیں، ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے، اور دو قسمیں مجازی کی ہیں، جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ مکمل ہے، حقیقی کی دونوں قسموں میں سے مقدم قسم وہ ہے کہ حرمت اور سبب حرمت کے پائے جانے کے باوجود جس کے کرنے کی رخصت دی گئی ہو، جیسے ارتکاب جرم کے بعد مستحق سزا ہونے کے باوجود جرم کی سزا معاف کر دینا، مثلاً: مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا اپنی زبان پر جاری کرنا اور اس کا رمضان میں روزہ توڑنا، اور غیر کے مال کو ضائع کرنا، احرام کی حالت میں خلاف احرام کسی عمل کا ارتکاب کرنا، مجبور کا اضطرار کی حالت میں دوسرے کا مال کھانا، اور جان کے خطرہ کی صورت میں امر بالمعروف کو ترک کرنا، اس قسم میں رخصت کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں مذکورہ افعال سے باز رہنے میں اپنے نفس کو صورۃً اور معنیً ہلاک کرنا لازم آتا ہے اور ان افعال کو کرنے میں شریعت، یا بندے کے حق کا ضیاع صورۃً ہوتا ہے معنیً نہیں۔ دوسری قسم اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ جس میں سبب کے موجود ہونے کے باوجود رخصت ہو اس کے حکم کی تاخیر کی حیثیت ایسی ہے جیسے دین کے مؤخر کرنے کی، مثلاً: مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کرنا، ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے سبب کے کامل ہونے سے رخصت میں تردد ہونے کی

(۱) المغنی، الخبازی ۱/۹۹، مطبوعہ عراق ۲۰۰۳ء

وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے۔ تو عزیمت یعنی روزہ رکھنے میں اس لحاظ سے رخصت کا مفہوم پایا جاتا ہے کہ اس میں مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ عام مسلمانوں کے ساتھ مل کر عذر کے باوجود آسانی سے روزہ رکھا جا سکتا ہے، اور بعد میں قضا کی صورت میں مسلمانوں کی موافقت نہ پائے جانے کی وجہ سے کچھ دشواری ہوگی۔ اور مجازی کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کی مثال سابقہ شریعتوں کے تحت احکام کا اس امت پر واجب نہ کرنا، کیونکہ ان احکام کے وجوب کے اسباب اس امت میں نہیں پائے جاتے ہیں، لہٰذا رخصت کی اس قسم کو سہولت اور تخفیف کے پیش نظر منسوخ کے جانے کی وجہ سے مجازاً رخصت کہا جاتا ہے، اور رخصت کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو بندے سے ساقط ہو گئے ہوں، اس بنا پر کہ ان احکام کے اسباب ان بندوں کے حق میں احکام واجب کرنے والے نہیں رہے، حالانکہ فی الحقیقت وہ اسباب موجب احکام ہیں، جیسے مکرہ اور مضطر سے شراب اور مردار کھانے کی حرمت کا ساقط ہو جانا، یہاں تک کہ ان کو کھائے بغیر صبر کرنا درست نہیں، کیونکہ قرآن میں اصل حکم (حرمت) سے استثناء کیا گیا ہے اور خرید و فروخت کی صورت میں سامان (مبیع) کا فروخت کرنے والے کے پاس موجود ہونا شرط ہے اور صحت معاملہ کے لئے ضروری ہے، حالانکہ یہی شرط عقد سلم کی صورت میں معاملہ سلم کو فاسد کر دیتی ہے"(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم راجح اور مشہور ہے، جو اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ امام حافظ الدین نسفی متوفی [illegible] نے اپنی کتاب "المنار" اور اس کی شرح "کشف الاسرار" میں ان چاروں اقسام کو ان کے حکم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں، جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے اور دو قسمیں مجازی کی ہیں، جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ کامل ہے، حقیقت کی دو قسموں میں سے مقدم وہ حکم ہے، جو موجب حرمت اور اس کے حکم کے پائے جانے کے باوجود مباح ہے، مثلاً: وہ شخص جسے کفریہ کلمہ کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ شخص جسے رمضان میں افطار پر اور احرام کی حالت میں ممنوعات احرام میں سے کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے، اسی طرح مضطر کے لئے غیر کا مال کھانا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے شریعت کی دی ہوئی رخصت پر عمل نہیں کیا اور عزیمت پر قائم رہا جس کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا، تو شہید ہوگا"۔

دوسری قسم وہ احکام ہیں جو اسباب کے پائے جانے کے باوجود مباح ہیں، مگر ان اسباب کے احکام مؤخر کر دیے گئے ہیں، مثلاً مسافر کے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ سبب کے کامل ہونے اور رخصت میں تردد پائے جانے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا اولیٰ ہے، تو اس صورت میں عزیمت کے اندر ایک حیثیت سے رخصت کا

(۱) المغنی فی اصول الفقہ، الخبازی [illegible]

مفہوم پایا جاتا ہے۔ الا یہ کہ روزہ مریض اور مسافر کو کمزور کردے (تو ایسی صورت میں رخصت پر عمل کرتے ہوئے افطار کرنا افضل ہوگا) اور مجاز کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کے ذیل میں وہ سخت احکام آتے ہیں، جو پچھلی امتوں پر عائد کئے گئے تھے اور اس امت سے ساقط کردیئے گے، اس قسم کے احکام پر مجازاً رخصت کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ اب اصل حکم مشروع نہیں رہا۔ اور چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط کئے گئے ہوں، مثلاً: سفر میں نماز کا قصر کانا۔

واضح رہے کہ چوتھی قسم (جو رخصت کی دونوں قسموں میں سے دوسری قسم ہے) وہ احکام ہیں جو عام انسانوں کے حق میں واجب ہونے کے باوجود بعض مخصوص انسان کے حق میں ان کے اسباب کے موجب احکام باقی نہ رہنے کی وجہ سے ساقط ہوگئے ہوں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ احکام ان انسانوں سے کلی طور پر ساقط ہوگئے وہ مجاز ہوئے، اور اس حیثیت سے کہ وہ احکام دوسرے کے حق میں فی الجملہ مشروع ہیں، رخصت کی حقیقت کے مشابہ ہیں، اس کی مثال حالت سفر میں قصر کرنا ہے کہ قصر کی صورت میں اصل فریضہ جو چار رکعت ہے ساقط ہوکر صرف دو رکعت باقی رہ جاتا ہے تو اس اعتبار سے حقیقۃً واجب ساقط کرنا ہوا، اور اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، حتی کہ مسافر کے لئے ظہر کی نماز چار رکعت پڑھنا جائز نہیں، اور اگر اس نے چار رکعت پڑھی لی تو ایسا ہوا کہ گویا کسی شخص نے فجر کی نماز چار رکعت پڑھ لی، کیونکہ سبب اس کے حق میں صرف دو رکعتوں کو واجب کررہا ہے تو ایسی صورت میں اخیر کی دو رکعتیں نفل شمار ہوں گی (۱)۔

تمام حنفی علمائے اصول کا حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے رخصت کو چار قسموں میں تقسیم کرنے پر اتفاق ہے، نہ اس اصل تقسیم کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف ہے اور نہ اس کی اقسام کے بارے میں، ہاں بعض مثالوں میں قدرے اختلاف ضرور پایا جاتا ہے۔ احکام شرعیہ کے لحاظ سے رخصت کی کوئی تقسیم حنفیہ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ وہ رخصت کے احکام کو اس تقسیم رباعی کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں جو ان کے نزدیک معروف ومروج ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعی علمائے اصول اسی طرح حنابلہ اور مالکیہ نے پہلی تقسیم، یعنی احکام شرعیہ واجب، مستحب، مباح اور مکروہ ہونے کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم کا خاص اہتمام کیا ہے، پھر ان میں سے بعض حضرات نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مثلاً: امام نووی نے ''الاصول والضوابط'' میں اور دوسرے بعض حضرات نے اس کی چار قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: جلال الدین نے اپنی ''شرح جمع'' میں اور بعض حضرات نے اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں، اور اس تقسیم کے اقسام کی تعداد میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے پورے تتبع اور استقصاء سے کام لیا ہے اور بعض لوگوں نے اتنی تتبع نہیں کی ہیں رخصت کی یہ تقسیم حنفیہ کے نزدیک بھی پائی جاتی ہے، لیکن مستقلاً نہیں، بلکہ مثالوں

۱۔ کشف الاسرار علی المنار ۳۰۰۔۳۰۵۔ المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق۔ مصر۔

کے ضمن میں جو رخصت کی بحث میں پہلے گذر چکی ہیں، ان کے نزدیک بھی رخصت کے بعض افراد واجب ہیں، بعض مستحب ہیں، بعض مباح ہیں اور بعض خلاف اولی ہیں، جیسا کہ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن مجھے حنفیہ کے نزدیک رخصت کی مثالوں کے ضمن میں مکروہ کی کوئی مثال نہیں ملی، اور جہاں تک حرام کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ وہ کسی کے نزدیک رخصت کے اقسام میں داخل نہیں ہے، کیونکہ حرمت رخصت کے منافی ہے۔

رخصت کی تیسری تقسیم باعتبار کمال ونقصان:

کامل اور ناقص ہونے کے لحاظ سے جب ہم رخصت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض رخصتوں کا خاص حکم ہے اس لحاظ سے کہ جب شریعت اس مسئلے میں رخصت دیتی ہے اور اس کے چھوڑنے کو مباح قرار دیتی ہے تو دوسرے وقت میں اس کی قضاء لازم قرار نہیں دیتی، یعنی یہ شریعت کی جانب سے مکمل معاف ہے، مثلاً: شریعت پانی کے دستیاب نہ ہونے کی صورت میں وضو نہ کرنے کو مباح قرار دیتی ہے اور تیمم کا حکم دیتی ہے، تو تیمم کی صورت میں وضو کی فرضیت سرے سے ختم ہوجاتی ہے، اس کے برخلاف جب رمضان کے مہینہ میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیتی ہے۔ اور افطار کو مباح قرار دیتی ہے، تو اس صورت میں روزوں کی فرضیت مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے دنوں میں قضاء کا وجوب باقی رہتا ہے تو وہ رخصت جس میں کوئی چیز ذمہ میں باقی نہیں رہتی وہ رخصت کاملہ ہے، اس کی مثال موزہ پر مسح کرنا اور تیمم کرنا ہے اور وہ رخصت جس کے ساتھ کوئی چیز ذمہ میں باقی رہتی ہے، مثلاً: سفر اور مرض کی حالت میں افطار کی رخصت، تو یہ رخصت ناقصہ ہے۔

امام بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ شافعی زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

''رخصت کی دو قسمیں ہیں، کامل اور ناقص، کامل وہ ہے جس کے ساتھ کوئی چیز لازم نہ ہو، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور ناقص اس کے برعکس ہے، یہ بات مجھے ''کتاب الام'' میں امام شافعیؒ کے کلام سے اشارۃً سمجھ میں آئی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''مسح'' کامل رخصت ہے اور اس بنیاد پر پانی نہ پانے کی صورت میں تیمم کرنا اس صورت میں جس میں قضا واجب نہیں ہوتی ''رخصت کاملہ'' ہے اور اس صورت میں جس میں قضا واجب ہوتی ہے ''رخصت ناقصہ'' ہے''(۱)۔

چوتھی تقسیم:

سبب رخصت کے اختیاری یا اضطراری ہونے کے اعتبار سے:

امام زرکشی کہتے ہیں کہ رخصت کا سبب کبھی اختیاری ہوتا ہے، مثلاً: سفر اور کبھی اضطراری، مثلاً: لقمہ کا حلق میں اٹک جانا، جس کی بنا پر شراب پینا جائز ہوجاتا ہے۔

۱۔ البحر المحیط۔ للزرکشی ۱/۳۳۱، کویت۔

رخصت کی پانچویں تقسیم:

رخصت کی ایک پانچویں تقسیم ہے جسے ابن نجیم نے ''تخفیفات'' سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

''شریعت کی تخفیفات کی بہت سی اقسام ہیں جنہیں ہم شرعی رخصتوں کے احکام کہہ سکتے ہیں۔

اول: تخفیف اسقاط: مثلاً اعذار پائے جانے کی صورت میں عبادات کا ساقط کیا جانا۔

دوم: تخفیف تنقیص: مثلاً سفر میں قصر کرنا اس قول کی بنیاد پر کہ اتمام اصل ہے۔

سوم: تخفیف ابدال: مثلاً وضو اور غسل کی جگہ تیمم کرنا اور نماز میں بیٹھنے اور لیٹنے کے ذریعہ قیام کی ادائیگی، اسی طرح اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا اور روزہ کے بدلے فدیہ ادا کرنا۔

چہارم: تخفیف تقدیم: مثلاً عرفہ میں ظہر اور عصر کی نماز ایک ساتھ پڑھنا اور سال پورا ہونے سے قبل زکوۃ کی ادائیگی اور رمضان میں صدقۂ فطر کی ادائیگی۔

پنجم: تخفیف تاخیر: مثلاً مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک ساتھ پڑھنا، مریض اور مسافر کے لئے رمضان کے روزہ کا مؤخر کیا جانا، اس شخص کے حق میں نماز کا اپنے وقت سے مؤخر کیا جانا جو کسی ڈوبنے والے وغیرہ کو نکالنے میں مشغول ہو۔

ششم: تخفیف ترخیص: مثلاً پتھر کے ذریعہ استنجا کرنے والے کا جسم پر باقی ماندہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا، اور اٹکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا۔

ہفتم: تخفیف تغییر: مثلاً خوف کی وجہ سے نماز کے طریقے کو بدلنا''(۱)۔

۱۔ الاشباہ والنظائر۔ لابن نجیم حنفی مصری/ص ۸۳، قاہرہ ۱۳۸۷ھ۔

تتبع رخص (رخصتوں کو تلاش کرنے) کا مسئلہ

تتبع رخص کی بحث شروع کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس بحث میں رخصت اس رخصت کے معنی میں نہیں ہے جو اہل اصول کے نزدیک معروف ومشہور ہے اور جو عزیمت کی ضد ہے' کیوں کہ وہ رخصت جو اہل اصول کے نزدیک معروف ہے وہ کتاب وسنت سے ثابت ہے، اور اس میں اصولیین اور فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ وہ کتاب وسنت اور فقہاء اور اصولیین کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، بلکہ تتبع رخص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر مسئلے میں فقہاء اور مجتہدین کے مذاہب اور اقوال میں سے اس قول کو اختیار کرے جو زیادہ آسان ہو، اور مشہور ائمہ کرام میں سے کسی ایک امام کے مذہب کا پابند نہ رہے اور اس اختیار وانتخاب کی بنیاد دلائل کی قوت، یا ورع، تقوی اور احتیاط پر نہ ہو، بلکہ فقہاء کے کسی قول اور رائے کے اختیار کرنے کی بنیاد محض تخفیف، یسر اور سہولت ہو۔

چنانچہ متقدمین اور متاخرین فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اجتہادی امور اور مجتہد فیہ مسائل کے دلائل ایک دوسرے کے قریب ہیں اور ان میں ندرت نہیں ہے، لہذا کسی ایک امام کے قول پر عمل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ممنوع ہو، کیوں کہ مجتہدین میں سے کسی نے یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ حق ان کے قول میں منحصر ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے، لیکن ہر مجتہد گمان کرتا ہے کہ وہ جس مسلک پر ہے اور جسے اس نے اپنے اجتہاد سے صحیح سمجھا ہے غالب گمان کے مطابق وہ حق ہے، لیکن اس میں غلطی کا بھی احتمال ہے، اور جو رائے ان کے مخالف ہے وہ غالب گمان کی رو سے غلط ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کا بھی احتمال ہے، لہذا اگر ایک مکلف نے زیادہ سہل اور آسان قول کو اختیار کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالی نے حرج کو دور فرمایا ہے اور بندوں کی سہولت اور آسانی ملحوظ رکھی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تتبع رخص قطعاً ممنوع ہے، کیوں کہ اس کا محرک تشہی اور خواہش نفس کی پیروی ہے، ایسا انسان شریعت کی پیروی کرنا نہیں چاہتا بلکہ خواہشات پر چلنا چاہتا ہے، لہذا قطعاً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ عام حالتوں میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر ضرورت متقاضی ہو اور قوی عذر موجود ہو تو مبتلی بہ کے لیے ایسے قول کو اختیار کرنا جائز ہے جس میں یسر اور سہولت ہو۔

یہ اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے اقوال کا اجمالی خلاصہ ہے، اب ہم اس مسئلہ میں فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال ذکر کریں گے۔

حنفی فقیہ اور اصولی امام ابن ہمام التزام تقلید اور تتبع رخص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کسی معین مجتہد کی اتباع کو اس وجہ سے لازم قرار دیا گیا ہے کہ لوگوں کو تتبع رخص سے روکا جائے، ورنہ ایک عامی انسان ہر مسئلے میں اس مجتہد کے قول کو اختیار کرلے گا، جو اس کے حق میں آسان معلوم ہو، مجھے معلوم نہیں کہ عقلاً یا نقلاً اس کی کوئی ممانعت ہے اور کسی انسان کا کسی ایسے مجتہد کے آسان قول پر عمل کرنا جس میں اجتہاد کی تمام مطلوبہ صلاحیتیں پائی جاتی ہوں میری واقفیت کی حد تک ممنوع نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کو پسند کرتے تھے جو امت کے لیے آسان ہو''(۱)۔

علامہ شوکانی تتبع رخص کے بارے میں فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر مقلد ہر مذہب کے آسان قول کو اختیار کرے تو ابو اسحٰق مروزی کہتے ہیں کہ اسے فاسق قرار دیا جائے گا، ابن ابی ہریرہ کہتے ہیں کہ فاسق قرار نہیں دیا جائے گا، امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبیذ کے مسئلہ میں اہل کوفہ (حنفیہ) کے قول پر اور سماع موتی کے مسئلے میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے مسئلہ میں اہل مکہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہو جائے گا' اور حنابلہ کے قاضی نے خاص طور پر مجتہد کو فاسق قرار دیا جب کہ مجتہد کا اجتہاد رخصت تک نہ پہونچے اور عامی جو اس مسئلہ اور رخصت میں اس مجتہد کی اتباع کرلے، حالانکہ وہ اس مسئلہ میں تقلید کی وجہ سے اتباع نہیں کر رہا ہے (بلکہ تتبع رخص کی خاطر ایسا کر رہا ہے) تو چونکہ اس اتباع کی وجہ سے اس نے اپنے فریضہ تقلید میں کوتاہی کی اس لئے فاسق قرار پائے گا، ہاں اگر عامی تقلید کرتے ہوئے رخصت پر عمل کرے تو اسے فاسق نہیں قرار دیا جائے گا' کیوں کہ اس نے اس شخص کی تقلید کی جسے اجتہاد کا حق ہے، اور ابن عبد السلام نے کہا کہ اس کے فعل کو دیکھا جائے گا' چنانچہ اگر اس نے ایسا کام کیا جس کا شریعت میں حرام ہونا مشہور ہے تو وہ گنہ گار ہوگا ورنہ نہیں۔''(۲)۔

محمد امین حسینی حنفی جو امیر بادشاہ کے لقب سے مشہور ہیں ابن ہمام کی کتاب ''التحریر'' کی شرح ''تیسیر التحریر'' میں لکھتے ہیں:

اور اس سے (یعنی عامی شخص کے لیے اپنے پہلے مجتہد کے علاوہ دوسرے کی اتباع کے جواز اور اس مسئلہ میں تنگی نہ ہونے سے) یہ مسئلہ مستنبط کیا جاتا ہے کہ اس کے لیے مذاہب کی رخصتوں پر عمل کرنا جائز ہے، یعنی پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب میں سے ایسے قول کو اختیار کرنا جو اس کے لیے آسان ہو (اور اس میں کوئی شرعی مانع نہ ہو) کیونکہ انسان کو اس کا اختیار ہے کہ وہ اس مسلک کو اختیار کرے جو اس کے لئے آسان ہو بشرطیکہ اس مکلف کے لئے اس آسان مسلک کو اختیار کرنے کی گنجائش ہو، پھر گنجائش کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اور یہ ہے کہ اس نے اس آسان قول کے مخالف دوسرے قول پر اس

۱۔ فتح القدیر لابن ہمام ۶/ ۳۶۰، ۳۶۱ طبعہ میمنیہ مصر۔

۲۔ ارشاد الفحول للشوکانی ۲۷۳ دار المعرفۃ بیروت۔

مسئلے میں عمل نہ کیا ہو (اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جس میں امت کے لیے آسانی ہوتی اسے پسند کرتے تھے) صحیح بخاری کی روایت جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اس میں ''عنہم'' کا لفظ آیا ہے اور ایک روایت میں ''مایخفف عنہم'' کا لفظ ہے، اس سے بھی مراد امت ہی ہے اور اس مسئلے میں انہوں نے مختلف صحیح احادیث کا تذکرہ کیا ہے جو اسی معنی پر دلالت کرتی ہیں، اور علامہ ابن عبد البر سے جو منقول ہے کہ عوام کے لیے بالاتفاق تتبع رخص جائز نہیں ہے تو ابن عبد البر سے اس کا صحیح طور پر منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تو دعوی اجماع کی صحت تسلیم نہیں ہے، اور کس طرح صحیح ہو سکتا ہے جب کہ رخصتوں کے تلاش کرنے والے کے فاسق قرار دیئے جانے کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں، قاضی ابو یعلی نے فاسق قرار دینے والی روایت کو تاویل نہ کرنے والے اور غیر مقلد پر محمول کیا ہے، اور ایک متاخر عالم، یعنی علامہ قرافی نے اپنے امام مقلد کے سوا کسی اور کی تقلید کے جواز کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ غیر کی تقلید پر کوئی ایسی چیز مرتب نہ ہو جس کو وہ دونوں مجتہد ممنوع قرار دیتے ہیں، اور وہ اس طور پر کہ فعل ایسے طریقہ پر واقع ہو کہ دونوں مجتہد بیک وقت اس کے بطلان کا حکم لگائیں، کیونکہ اس صورت میں اس نے اسی مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرکے پہلے مجتہد کی مخالفت کی، اور دوسرے مجتہد کی مخالفت کی اس چیز میں کہ ان کے نزدیک اس عمل کی صحت اس کے کرنے پر موقوف نہیں چنانچہ جو شخص وضو اور غسل میں اعضاء مغسولہ کے رگڑنے کی عدم فرضیت میں امام شافعی کی تقلید کرے اور بلا شہوت عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے سلسلے میں امام مالک کی تقلید کرے اور نماز پڑھ لے تو وہ وضو دلک (رگڑنے) کے ساتھ ہو تو اس کی نماز امام مالکؒ کے نزدیک صحیح ہوگی، ورنہ امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک نماز باطل ہوگی''(۱)۔

پھر محمد امین حنفی امیر بادشاہ نے امام قرافی کی شرط سے بحث کی ہے، اور اس پر تنقید کی ہے، قرافی کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''مذکورہ صورت میں دونوں اماموں کے نزدیک نماز باطل ہونے کا قول تسلیم نہیں، کیوں کہ مثلاً: امام مالکؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص عدم مہر میں امام شافعی کی تقلید کرے اس کا نکاح باطل ہے، اسی طرح امام شافعی نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص نکاح میں گواہوں کے نہ ہونے میں امام مالکؒ کی اتباع کرے اس کا نکاح باطل ہے، اور ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ قرافی کی ذکر کردہ صورت، یعنی ایک آدمی کسی چیز میں دو امام کی اتباع کرے، پھر کسی اور چیز میں دونوں کے خلاف کرے، بخلاف اس صورت کے جس کا اعتراض میں ذکر کیا گیا، کیوں کہ اس صورت میں ایک شخص نے ایک امام کی تقلید کی اور ان تمام چیزوں میں ان کے مسلک کی رعایت کی جن پر عمل کی صحت موقوف ہے، تو ان دونوں کے درمیان واضح فرق ہے، لہذا ایک صورت پر صحت کا حکم لگانے سے دوسری صورت کی صحت لازم نہیں آتی''۔

۱۔ تیسیر التحریر ۴/ ۲۵۴ مصطفی البابی الحلبی۔

پھر امیر بادشاہ مقلد کے اپنے امام کے علاوہ دوسرے امام کے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے سلسلے میں بعض علماء کے اقوال نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''امام علائی نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے قول کو دو صورتوں میں ترجیح دی ہے''۔

۱۔ جب کہ دوسرے امام کا مذہب زیادہ احتیاط پر مبنی ہو۔

۲۔ دوسرے یہ کہ اپنے امام کے مخالف قول کی دلیل زیادہ قوی اور راجح نظر آئے، کیونکہ مکلف شرعاً اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع پر مامور ہے۔ یہ امام احمد اور امام قدوری سے منقول قول کے موافق ہے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے جن میں ابن صلاح اور ابن حمدان بھی ہیں''(۱)۔

امام شاطبی کسی حال میں بھی تتبع رخص مذاہب کو مباح قرار نہیں دیتے، اور اس سے سختی کے ساتھ روکتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

''اور بعض متاخرین ان لوگوں پر جو تتبع رخص مذاہب سے روکتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی مسلک کی طرف صرف مکمل طور پر منتقل ہونا جائز ہے، اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر مانع کی مراد ان چار امور کے ماسوا ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے تب تو تسلیم ہے، اور اگر مانع کی مراد وہ چیزیں ہیں جن میں مکلف کے لیے توسع ہے تو تسلیم نہیں ہے، اگر اس کے خلاف نہ ہو، بلکہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا قول " بعثت بالحنیفیة السمحة "(میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں) اس کے جواز کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ یہ بندوں پر ایک قسم کی مہربانی ہے اور شریعت بندوں کو مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں آئی ہے، بلکہ اس کا مقصد مصالح ہے اور ماقبل کی بحث سے قاری پر واضح ہے کہ اس کلام کی حیثیت کیا ہے، کیونکہ ,,حنیفیہ سمحہ،، میں جس توسع کا ذکر ہے وہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ جو اپنے اصول پر جاری ہے، اور تتبع رخص وتشہی کی بنیاد پر ائمہ کے اقوال کو اختیار کرنا اپنے اصول کے مطابق نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ محض دعوی ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں: تتبع رخص میں خواہشات نفسانی کی طرف میلان ہے، اور شریعت خواہشات کی اتباع سے روکتی ہے، لہذا یہ متفق علیہ اصول سے متصادم ہے اور اللہ تعالی کے درج ذیل قول سے بھی متصادم ہے:

"فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ"(۲)۔

(پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اللہ اور رسول ﷺ کے حوالہ کرلیا کرو)۔

اور یہ اختلافی مسئلہ بھی محل نزاع ہے، لہذا اسے خواہشات نفس کی طرف لوٹانا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اسے شریعت کی طرف

۱۔ تیسیر التحریر لامیر بادشاہ ۴/۲۵۵۔

۲۔ سورہ نساء: ۵۹۔

لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور وہ دونوں اقوال میں سے راجح کو بیان کرنا ہے، جس کی اتباع واجب ہے، نہ کہ اس قول کی اتباع جو اس کی خواہش کے موافق ہو۔

اور بسا اوقات بعض لوگوں نے ایسی جگہوں میں اس کی اجازت دی جس میں ضرورت تقاضا کرتی ہو اور حاجت مجبور کرتی ہو "الضرورات تبیح المحظورات" کے فقہی اصول کے پیش نظر تو ایسے مواقع پر مکلف ایسے پہلو کو اختیار کرے گا جو غرض کے موافق ہو، یہاں تک کہ اگر مسئلہ کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں کوئی ضرورت داعی نہ ہو اور قول مرجوح اور اپنے مسلک سے باہر کے قول کو اختیار کرنے کی حاجت نہ ہو تو اس میں اپنے مسلک، یا راجح مسلک والے قول کو اختیار کیا جائے گا تو یہ بھی سابق طرز ہی کے قبیل سے ہے، کیوں کہ اس کا خلاصہ خواہش کے موافق کو اختیار کرنا ہے، اور ضرورت کے مواقع شریعت سے معلوم ہیں، تو اگر یہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے ہوگا، تو صاحب مسلک امام نے اسے صاحب شرع سے لے کر ضرور بیان کیا ہوگا، پھر تو اس سے دوسرے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے نہیں ہے تو کسی سمجھنے والے کا ایسا سمجھنا کہ وہ اس قبیل سے ہے، صریح غلطی ہے اور نا قابل قبول دعوی ہے''(۱)۔

پس فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال کی تلاش وتفحص کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے تین نقطہائے نظر ہیں:

اول: یہ کہ تتبع رخص مطلقاً ممنوع ہے، خواہ یہ تشہی اور تخفیف کی غرض سے ہو، یا اعذار وامراض کی وجہ سے ہو۔

دوم: تتبع رخص مطلقاً جائز ہے، اس کے لیے کوئی قید اور شرط نہیں ہے۔

سوم: عام حالات میں تتبع رخص ممنوع ہے اور خاص حالات مثلاً: ضرورت، یا مرض، یا کسی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔

عام فقہاء کے درمیان جو مذہب مشہور ہے وہ تتبع رخص کا جائز نہ ہونا ہے، حتی کہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص کا محرک تشہی اور اتباع ہوی ہے، جسے کتاب وسنت نے صراحۃ حرام قرار دیا ہے، اور فقہاء کا بھی اس کی حرمت پر اتفاق ہے، اس کے علاوہ اگر ہم تتبع رخص کو مباح قرار دیں تو تکلیف ہی باقی نہیں رہے گی، حالانکہ شریعت نے انسان کو ایسے احکام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے نفس پر گراں ہوں۔

امام شاطبی ''الموافقات فی اصول الشریعۃ'' میں لکھتے ہیں:

''تتبع رخص خواہشات نفسانی کی طرف مائل ہونا ہے، اور شریعت اتباع ہوی سے روکتی ہے، لہذا یہ اس متفق علیہ اصول کے خلاف ہے''۔

۱۔ الموافقات فی اصول الشریعۃ للشاطبی ۴/۱۴۵۔

تتبع رخص کو مطلقاً مباح قرار دینے کا دوسرا نقصان یہ ہوگا کہ دین لوگوں کے ہاتھوں کھلونا ہو جائے گا، اور اگر یہ مرض اسلامی معاشرے میں عام ہو جائے تو فسق و فجور اور لاقانونیت عام ہو جائے گی اور شریعت کے مصالح بلکہ اس کے بنیادی مقاصد معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

فقہاء اور اہل اصول کی ایک جماعت تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص شریعت میں محض آسانی اور سہولت طلب کرنے کا نام ہے، اور کتاب و سنت آسانی اور سہولت طلب کرنے کے دلائل سے پر ہیں، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ انسان ایک مسئلے میں ایک مجتہد کی تقلید کرے اور دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے، اور یسر و سہولت طلب کرنے کے دلائل بے شمار ہیں، اصولی فقیہ علامہ ابن ہمام اس نظریہ کے سب سے بڑے وکیل ہیں، انہوں نے اپنی کتاب ''فتح القدیر'' میں تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے اپنی دوسری کتاب ,,التحریر،، میں اس اباحت کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس نے اس مسئلہ میں جس میں وہ تخفیف چاہتا ہے دوسرے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو۔

قول راجح:

اس مسئلہ میں جس قول کی طرف میرا رجحان ہے اس میں قدرے تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ تتبع رخص عام حالات میں تشہی، لہو و لعب اور خواہشات کی پیروی کی بنیاد پر ناجائز ہے، ہاں اگر کسی خاص مسئلہ میں عذر، یا مرض کی ضرورت کی بنیاد پر ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے جہاں خواہشات کی اتباع اور لہو و لعب سے روکا ہے وہیں دوسری طرف احکام میں یسر و سہولت کے پہلو کی رعایت کی ہے، اور دین میں اللہ تعالی نے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہے، لہذا اس مسئلے میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت ضروری ہے، اور میری سمجھ میں یہ آرہا ہے (واللہ اعلم) کہ وہ تتبع رخص جو ممنوع ہے اور جس کے ممنوع ہونے پر بعض حضرات نے اجماع کا دعوی کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ہر مسلک میں سے اس قول کو اختیار کرے جو اس کے لیے آسان ہو اور یہ کسی واقعی عذر اور ضرورت کے پیش نظر نہ ہو، بلکہ محض خواہش نفس کی پیروی میں ہو، کیوں کہ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو یہ شریعت کے احکام سے آزادی حاصل کرنے کا ذریعہ بن جائے گا، اور دین کھلونا اور مذاق بن کر رہ جائے گا، تتبع رخص کی اس قسم میں یہ صورت داخل ہے کہ انسان تشہی اور لہو و لعب کی غرض سے مختلف مسائل میں مختلف فقہاء کے اقوال اختیار کرے، مثلاً: ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا، لیکن اسے اندیشہ ہوا کہ اس جرم کی بنیاد پر اس پر حد زنا قائم کی جائے گی، اس لیے اس نے ولی اور گواہ کے بغیر اس عورت سے شادی کر لی اور اس نے بالغہ عورت کے نکاح کی صحت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اختیار کر لیا جو بالغہ کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت ضروری قرار نہیں دیتے اور گواہ کے بغیر نکاح صحیح ہونے کے سلسلہ میں امام مالکؒ کا قول اختیار کر لیا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تتبع رخص کی یہ صورت شریعت کے ساتھ کھیل اور مذاق

ہے، جسے کوئی فقیہ تو کیا کوئی صاحب عقل انسان بھی گوارہ نہیں کر سکتا، اور فقہاء عقل و دانش کے لحاظ سے تمام لوگوں سے فائق اور شریعت کے مقاصد سے سب سے زیادہ واقف ہیں، وہ بھلا اس کی اجازت کیوں کر دے سکتے ہیں، اور جہاں تک خاص حالات میں رخص مذاہب سے استفادہ کی بات ہے، مثلاً: زوج مفقود الخبر کے مسئلہ میں، اور بعض دوسرے مسائل میں فقہاء حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اسی طرح فقہاء شافعیہ نے فقہ مالکی اور فقہ حنفی کے بعض اقوال کو اختیار کیا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم ایک مجتہد کے قول پر عمل کو ضروری قرار دیں تو عصر حاضر کے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو حل کرنا ممکن نہ ہوگا، بالخصوص نئے تجارتی معاملات میں، اور نہ یہ بات کسی طرح مناسب ہوگی کہ ہر مکلف کو اس کی رخصت دی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے مسائل میں اپنی خواہش کے مطابق جس قول کو چاہے اختیار کرے، یہاں تک کہ وہ ایک دن کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرے، اگر اس سے اس کی غرض پوری ہوتی نظر آئے، اور پھر کل بعینہ اسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کر لے، کیوں کہ دوسرے دن امام شافعیؒ کے قول پر عمل کرنے سے اس کا مقصد پورا نہیں ہو رہا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اتباع شریعت میں تکلیف ہوتی ہے اور مشقتوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے، لہذا شریعت کا کوئی حکم مشقت سے بالکلیہ خالی نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر حکم شرعی میں کچھ نہ کچھ مشقت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اللہ تعالی کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا، پس حرج، مشقت اور تنگی کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔

مسئلہ کی نزاکت کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ائمہ کے اقوال میں آسان قول کو اختیار کرنے کے سلسلے میں کوئی ضابطہ مقرر کر دیا جائے، تاکہ تباہ کن اباحت پسندی اور دین سے متنفر کرنے والی تنگی دونوں کا سد باب ہو سکے اس سلسلہ میں درج ذیل اصول کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ ''الأمر إذا ضاق اتسع'' مشہور فقہی قاعدہ ہے، اس کی رو سے جب کسی مسئلہ میں تنگی پیدا ہوگی تو شریعت اس تنگی کو دور کر کے وسعت پیدا کرے گی، تو جب کسی مبتلی بہ کو کسی امر میں ایسی تنگی، حرج اور دشواری پیش آئے، جسے وہ برداشت نہیں کر سکتا تو ایسی صورت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کسی دوسرے امام کے قول کو اختیار کرے جس میں دفع حرج و مشقت ہو۔

۲۔ لیکن اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان ارباب علم و ذکر اور اصحاب فتوی سے رجوع کرے جو دین کا گہرا علم رکھتے ہوں، اور ورع و تقوی کی صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے دین کی اساس اور بنیاد سمجھے جاتے ہوں، تاکہ وہ خواہش نفس اور شیطان کے مکر و فریب کا شکار نہ ہو، کیوں کہ ایک عامی انسان بسا اوقات ضرورت اور اتباع ہوی کے درمیان فرق نہیں کر سکتا ہے۔

۳۔ اس پر لازم ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب سے تجاوز نہ کرے، جو صدیوں سے مدون اور منقح صورت میں ہمارے

پاس موجود ہیں، اور جن پر زمانہ قدیم سے عمل ہوتا چلا آرہا ہے، کیوں کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مذاہب جو فقہی کتابوں کے ذخیروں میں منقول ومذکور ہیں وہ عام طور پر ثقہ راویوں کی روایت سے مروی نہیں ہیں، اور ثقہ علما، وفقہاء کی زبانی ہر دور میں تواتر کے ساتھ نقل نہیں ہوئے ہیں، اسی طرح وہ شرائط اور قیود بھی ہمیں معلوم نہیں ہیں جو ان کے نزدیک معتبر رہی ہوں گی۔

۴۔ لیکن اگر مسئلہ عموم بلوی کی وجہ سے اجتماعی ہوگیا ہو، یا ایسا مسئلہ ہو جو حالات اور زمانہ کی تبدیلی، یا نئے عرف کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، خاص طور پر لوگوں کے معاملات، مثلاً: تجارت، صنعت وحرفت اور تجار، صنعت کار اور اہل پیشہ کی عادات سے متعلق ہو، خصوصاً بین الاقوامی معاملات میں، تو ایسی صورت میں علماء راسخین اور اصحاب تقوی فقہائے کرام پر لازم ہے کہ وہ ان مشکلات اور پیچیدہ مسائل کا حل شریعت کے مقاصد اور قواعد کلیہ کی روشنی میں نئے حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ تلاش کریں اور ان کے لئے ائمہ ہدی میں سے کسی ایک کے قول سے دوسرے کے قول کی طرف درج ذیل شرطوں کے ساتھ عدول کرنا جائز ہے:

(۱) دوسرا قول شاذ نہ ہو۔

(۲) نص سے ٹکراتا نہ ہو۔

مسئلہ تلفیق اور اس کا حکم

تلفیق کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تلفیق " لفقت الثوب، ألفقه لفقاً" سے ماخوذ ہے، یعنی کپڑے کے ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا اور "لفق الشقتين يلفقهما لفقاً ولفقهما "یعنی ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا، (۱)، اور تلفیق لفق کا مصدر ہے، یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ کے ساتھ ملانا (۲) فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں تلفیق کا کیا مفہوم ہے؟ رواس قلعجی کہتے ہیں:

کسی مسئلہ میں اس طرح عمل کرنا کہ مختلف مذاہب کو جمع کرنا لازم آئے اور کسی مسلک کی بنیاد پر بھی وہ عمل صحیح قرار نہ پائے (۳)۔

۱۔ لسان العرب، ابن منظور ۵/ ۴۰۵۶۔

۲۔ معجم لغة الفقہاء، محمد رواس وحامد صادق، ر ۱۴۴۔

۳۔ معجم لغة الفقہاء، ص ۱۴۴۔

گویا تلفیق ایسی صورت پر عمل کرنا ہے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو یا دو سے زیادہ اقوال کو اس طرح ملایا جائے کہ اس سے ایک ایسی مرکب حقیقت وجود میں آئے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور وضو میں امام شافعی کی اتباع کرتے ہوئے اپنے سر کے کچھ بالوں پر مسح کرلیا اور وضو کے بعد امام ابوحنیفہ کی اتباع کرتے ہوئے کسی اجنبی عورت کو چھو دیا تو اس صورت میں اس کا وضو ایک ایسی مرکب حقیقت ہے جس کا دونوں اماموں میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے (۱)۔

تلفیق کا حکم:

درحقیقت یہ اہم مسئلہ ہے جو علمائے متاخرین کے درمیان موضوع بحث بنا رہا ہے، اس کا تعلق مسئلہ تقلید اور اس کے جواز وعدم جواز، نیز کسی متعین مذہب کے لازم ہونے اور نہ ہونے کے مسئلہ سے ہے، تو جن حضرات نے تقلید کو جائز اور کسی متعین مذہب کی پیروی کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک تلفیق ممنوع ہے، اور جن لوگوں نے کسی خاص مسلک کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا ہے وہ تلفیق کے جواز کے قائل ہیں، اسی بنا پر فقہاء کے درمیان اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تلفیق ناجائز ہے، کیوں کہ تلفیق کے ساتھ تقلید صحیح نہیں ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت علی الاطلاق تلفیق کے جواز کی قائل ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے اندر اس بارے میں کوئی ممانعت نہیں آئی ہے، اور بعض فقہاء نے اس سلسلہ میں ایک تیسرے قول کو اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ تلفیق اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ اس تتبع رخص تک نہ پہونچادے جو فسق وفجور اور اباحت پسندی کا سبب ہو، اور جن حضرات نے اس کی مشروط اجازت دی ہے انھوں نے اس کے مختلف شرائط ذکر کئے ہیں۔

صاحب "درمختار" لکھتے ہیں:

"تلفیق شدہ حکم اجماع کی بنیاد پر باطل ہے، اور عمل کے بعد تقلید سے رجوع کرنا بھی بالاتفاق باطل ہے اور یہ پسندیدہ مذہب ہے، اور اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ سرے سے نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ "قنیہ" میں مذکور ہے (۲)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک باوضو شخص کے بدن سے خون بہہ پڑا اور اس نے کسی عورت کو چھو دیا، پھر نماز پڑھی تو اب اس نماز کو درست قرار دینا شافعی اور حنفی مذہب سے مرکب ہے اور تلفیق باطل ہے، لہٰذا نماز بھی صحیح نہیں ہوگی" (۳)۔

علامہ ابن عابدین "حاشیہ ردالمحتار" میں لکھتے ہیں:

۱۔ عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق، ص ۹۱۔۹۲۔

۲۔ درمختار مع ردالمحتار ۱/ ۷۵۔

۳۔ ردالمحتار ۱/ ۷۵۔

"قوله وأنه الرجوع عن التقليد" محقق ابن ہمام نے اپنی کتاب ''التحریر'' میں اس کی تصریح کی ہے کہ آمدی اور ابن حاجب کے ''اصول'' اور ''جمع الجوامع'' میں ایسا ہی ہے اور جیسا کہ ابن حجر اور رملی نے منہاج کی شرح میں اور ابن القاسم نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے، اور اس کی رو سے یہ اس صورت پر محمول ہوگا، جب کہ فعل سابق کا کوئی ایسا اثر باقی رہے جو تلفیق عمل کی اس صورت تک پہونچادے جس کا دونوں مذہب میں سے کوئی قائل نہ ہو، مثلاً: ایک ہی نماز میں سر کے بعض حصہ میں مسح کرنے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرنا اور کتے کے پاک ہونے میں امام مالکؒ کی تقلید کرنا، اسی طرح اگر کسی مکرہ شخص نے مجبوراً اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور مذہب حنفی کی بنیاد پر اس کی بیوی کی جدائی کا فتوی دیا گیا، پھر اس نے مذہب حنفی کی رو سے اپنی مطلقہ کی بہن سے نکاح کرلیا، پھر کسی شافعی نے اسے طلاق کے عدم وقوع کا فتوی دیا تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ مذہب شافعی کی پیروی کرتے ہوئے پہلی بیوی سے وطی کرے، اور مذہب حنفی کی پیروی کرتے ہوئے دوسری بیوی سے وطی کرے، اسے بعینہ اسی واقعہ میں تقلید کے ممنوع ہونے پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس جیسے دوسرے مسائل میں، جیسا کہ امام سبکی نے اس کی تصریح کی ہے اور ایک جماعت نے اس سلسلہ میں ان کی اتباع کی ہے، لیکن بایں ہمہ اتفاق کا دعوی محل نظر ہے، کیوں کہ اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، تو حاصل وہی ہوا جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، یعنی یہ کہ انسان پر کسی متعین مذہب کی اتباع لازم نہیں ہے، اور یہ کہ ایک انسان نے اپنے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے جو عمل کیا ہے اس کے مخالف قول پر عمل کرنا کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے، اور ایسے دو حادثوں میں جن میں سے ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، دو متضاد قول پر عمل کرسکتا ہے اور دوسرے امام کی تقلید کرنے کی صورت میں اس نے جو عمل کیا ہے بعینہ اسے باطل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے''(۱)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی مسلک پر عمل کر لینے کے بعد تقلید سے رجوع کے باطل ہونے کا قول متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف ہے اور کسی معین مذہب کا التزام ضروری نہیں، امام زرکشی اس مسئلے میں علماء کے مذاہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کیا ہر مسئلے میں عوام کے لئے کسی متعین مذہب کا التزام ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔ کیا ہراسی کہتے ہیں کہ ضروری ہے، اور ابن برہان کہتے ہیں کہ ضروری نہیں ہے، امام نووی نے اوائل قضا میں اسی قول کو ترجیح دیا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین نے کسی معین مجتہد کی تقلید نہ کرنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی۔ امام مالکؒ کے زمانہ کے بعض خلفاء نے ارادہ کیا تھا کہ تمام دنیا کے لوگوں کو امام مالکؒ کے مذہب پر جمع کردیں، تو امام مالکؒ نے انہیں اس سے روکا اور اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالی نے علماء کو مختلف ممالک میں پھیلا کر علم کو دنیا کے شہروں میں پھیلا دیا تو

۱۔ رد المحتار ۱/۷۵۔

لوگوں پر کسی ایک کی پابندی کیوں لازم کی جائے، اور دوسرے اہل علم کی اتباع سے کیوں روکا جائے، بعض حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ امام احمد کا یہی مذہب ہے، کیوں کہ انھوں نے اپنے بعض اصحاب سے کہا تھا کہ تم لوگوں کو اپنے مذہب کا پابند نہ بناؤ، کیوں کہ اس سے وہ تنگی میں پڑ جائیں گے، انہیں چھوڑ دو کہ وہ اہل علم کے مذاہب سے رخصت حاصل کریں، اور مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل اسلاف جس کی چاہتے تھے پیروی کرتے تھے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ''اللہ تعالی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے، جیسا کہ وہ عزیمتوں پر عمل کرنے کو پسند کرتا ہے'' ابن منیر درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں: دلائل شرعیہ ائمہ اربعہ کے بعد مذہب معین کی اتباع کے لازم قرار دیے جانے کا تقاضا کرتے ہیں، ان سے قبل اس کا التزام ضروری نہیں تھا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ سے پہلے فقہاء کے مذاہب مدون نہیں تھے، اسی طرح نئے واقعات وحوادث کی کثرت بھی نہیں تھی''(۱)۔

اس کے بعد امام زرکشی کہتے ہیں:

''اگر کوئی شخص کسی معین مذہب کو اختیار کرلے، مثلاً: امام مالکؒ، یا امام شافعیؒ کے مذہب کو اور اجمالی طور پر اس کے راجح ہونے کا اعتقاد رکھے تو کیا اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ بعض مسائل میں اپنے امام کی خلاف ورزی کرے، اور کسی دوسرے مجتہد کے قول کو اختیار کرے؟ اس سلسلے میں چند اقوال ہیں:

۱۔ پہلا قول: یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، حلیمی نے ''اعجاز'' میں اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیوں کہ ہر امام کا قول ایک واقعہ میں مستقل ہے، لہذا دوسرے قول کی طرف منتقل ہونے کی بجز تشہی کے کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں سہولت کی اتباع اور دین کے ساتھ کھیل ہے۔

۲۔ دوسرا قول: یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور رافعی میں اسی کو اصح کہا گیا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام نے عوام کے لیے کسی معین مجتہد کی تقلید کو لازم قرار نہیں دیا ہے، کیوں کہ تقلید کا جو سبب ہے، یعنی امام مقلد کا اجتہاد کی اہلیت سے متصف اور قابل تقلید ہونا، یہ اس کے اقوال کے اعتبار سے عام ہے، اور مقلد کی عدم اہلیت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے جواب کو عام رکھا جائے (کہ اہل علم میں سے جس سے چاہے رجوع کرے اور فتوی پوچھے) اور کسی ایک مجتہد کے اجتہاد کی پیروی کو واجب قرار دینا اسلاف کے طریقہ کے خلاف ہے''(۲)۔

امام زرکشی اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ دوسرے مجتہد کے مسلک کی طرف منتقل ہونا دو صورتوں میں راجح ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں شدت ہو، اس صورت میں اس مسلک کی طرف منتقل ہونا احتیاط اور ورع وتقوی پر مبنی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ اس کے مذہب کے مخالف قول کی دلیل صحیح ہے، اور اپنے امام کے

۱۔ البحر المحیط للزرکشی ۱/۳۱۹۔
۲۔ البحر المحیط للزرکشی ۶/۳۲۰۔

مذہب میں اس سے قوی دلیل، یا اس کے مخالف راجح دلیل نہ پائے ان دونوں صورتوں میں دوسرے امام کی تقلید سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کے بعد کہتے ہیں:

''واضح رہے کہ جہاں ہم نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کو جائز کہا ہے تو اس کی شرط یہ ہے کہ اسے اس قول کے راجح ہونے کا اعتقاد ہو جس کی وہ اس مسئلہ میں تقلید کر رہا ہے'' اور اس بنیاد پر عوام کے لیے مطلقاً اجازت نہ ہوگی، کیوں کہ ایک عام آدمی اسے معلوم نہیں کر سکتا ہے''۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ شخص اس عام آدمی کی طرح ہے جس نے کسی متعین مذہب کا التزام نہ کیا ہو، تو جن مسائل میں وہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کر چکا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز نہیں، اور جن مسائل میں اپنے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ واقعات کے پیش آنے سے پہلے کسی متعین مذہب کی پیروی ضروری نہیں ہے، اور اگر کوئی واقعہ پیش آیا اور اس میں کسی امام کی اتباع کی تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ اس کے حق میں پیش آنے والے دیگر واقعات میں بھی اسی امام کی اتباع کرے، اسی رائے کو امام الحرمین نے اختیار کیا ہے۔

پانچواں قول: یہ ہے کہ اگر اس شخص کو غالب گمان ہو کہ بعض مسائل میں اس کے امام کے قول سے دوسرے امام کا قول زیادہ قوی ہے تو اس کے لیے ان مسائل میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز ہے، اس کے قائل امام قدوری حنفی ہیں۔

چھٹا قول: اسے ابن عبدالسلام نے ،،القواعد،، میں اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ جس مذہب سے منتقل ہونا چاہتا ہے اس سے منتقل ہونے کی وجہ سے پہلے مذہب کا حکم ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے لیے ایسے حکم کی طرف منتقل ہونا جائز نہیں جس سے حکم اول کا نقض لازم آئے، کیوں کہ ایسا کرنا باطل ہے، اگر دونوں مذہب کے مآخذ قریب قریب ہوں تو تقلید اور انتقال دونوں جائز ہے، کیوں کہ مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل صحابہ کے دور میں لوگ ایسا ہی کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں کہ اس پر کسی ایسے شخص نے نکیر کی ہے جس کا انکار شرعاً معتبر ہے۔

ساتواں قول: جسے ابن دقیق العید نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ چند شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔ پہلی شرط: یہ ہے کہ دوسرے قول پر عمل کرنے کے نتیجہ میں کوئی ایسی صورت لازم نہ آئے کہ جس کے باطل ہونے پر دونوں مجتہد کا اجماع ہو۔ دوسری شرط: یہ ہے کہ جس مسئلہ میں اپنے امام کی تقلید کی ہے اس کی نوعیت ایسی نہ ہو کہ دوسرے قول پر عمل کرنے سے اس کا نقض لازم آئے۔ تیسری شرط: یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید پر اسے شرح صدر ہو(۱)۔

۱۔ البحر المحیط ۶/۳۲۱۔

کسی متعین مذہب کے التزام اور کسی متعین امام کے مذہب سے دوسرے امام کے مذہب کی طرف عدول کرنے کے مسئلہ میں علماء کے یہ نظریات ہیں۔ اس مسئلہ میں علماء کے جو اقوال ذکر کیے گئے ہیں ان سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت کسی متعین امام کی تقلید کا التزام ضروری نہیں ہے، لیکن علماء نے عدول مذہب سے ''سد ذریعہ'' کے طور پر روکا ہے، کیوں کہ آزاد طبیعت کے لوگ ہر لمحہ ایسی چیزوں کی تلاش میں رہتے ہیں جن سے حرام کو حلال کر سکیں اور اپنے فاسد اغراض کی تکمیل کی خاطر وہ شاذ اقوال اور مذاہب کی رخصتوں کو اختیار کرتے ہیں، علماء کے اقوال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسئلہ تلفیق کا تعلق مسئلہ تقلید سے ہے، لہٰذا ہم اولاً تلفیق کے بارے میں علماء کی تصریحات پیش کریں گے، پھر ہم مذاہب کا خلاصہ ذکر کریں گے، پھر فقہاء کے اقوال میں سے قول راجح کو بیان کریں گے۔

علامہ محمد امین جو ابن عابدین کے نام سے مشہور ہیں، اپنی کتاب ''العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ'' میں لکھتے ہیں:

''اگر ہم فرض کریں کہ کسی حنفی حاکم نے دراہم کے متعین اشخاص پر وقف کی صحت کا فیصلہ کیا تو کیا اس کا حکم نافذ ہوگا؟ تو ہم کہیں گے کہ اس فیصلہ کا نافذ ہونا تلفیق شدہ حکم کی صحت کے قول پر موقوف ہے، اور تلفیق کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے علاوہ کوئی حنفی فقیہ وقف علی النفس کا قائل نہیں اور امام ابو یوسف بھی دراہم کے وقف کے قائل نہیں ہیں، صرف امام زفرؒ اسے صحیح قرار دیتے ہیں، لیکن امام زفرؒ وقف علی النفس کے قائل نہیں ہیں، تو وقف دراہم علی النفس کے جواز کا حکم دو اقوال سے تلفیق شدہ حکم ہوا، اور ہمارے شیخ المشائخ علامہ زین الدین قاسم نے ''تصحیح القدوری'' کے دیباچہ میں اس کے عدم نفاذ کی تصریح کی ہے، اور کتاب ''توفیق الحکام فی غوامض الأحکام'' کے حوالہ سے اس میں نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے اجماع سے تلفیق شدہ حکم باطل ہے، اور طرطوسی نے اپنی کتاب ''انفع الوسائل'' میں اسے نافذ قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں ''قنیۃ المفتی'' کی تصریح پر اعتماد کیا ہے، جو چاہے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے، میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنے شیخ المشائخ ملا علی ترکمانی کی ''مجموعہ کبیرۃ'' میں شیخ ابراہیم سولاقی کی تحریر سے نقل کرتے ہوئے ''فتاوی شلبی'' سے اس مسئلہ کو نقل کرنے کے بعد درج ذیل تحریر دیکھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام ابوالسعود نے اپنے فتاوی میں جواز کا فتوی دیا ہے۔ اور یہ کہ حکم نافذ ہوگا اور اسی پر عمل ہے، میں نے شیخ ابراہیم سولاقی سے منقول ان کی تحریر نہیں دیکھی، نیز میں کہتا ہوں کہ اس کی یہ توجیہ بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ تلفیق شدہ حکم نہیں ہے جس کے بارے میں علامہ قاسم سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ بالاجماع باطل ہے، کیونکہ علامہ قاسم نے جسے یقینی طور پر باطل کہا ہے اس سے مراد وہ حکم ہے جو مختلف مذاہب سے تلفیق کیا گیا ہو، مثلاً: امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق بغیر ولی کے نکاح کی صحت اور امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق بغیر گواہ کے نکاح کی صحت کا حکم لگایا جائے تو بالاتفاق باطل ہے، بخلاف اس صورت کے کہ کوئی ایک ہی مسلک کے اصحاب کے اقوال سے تلفیق شدہ ہو، تو یہ صورت جائز ہے،

کیونکہ اس صورت میں اپنے مذہب سے نکلنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کے اقوال کی بنیاد امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر ہے، یا وہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی اقوال ہیں، لیکن ان کا انتساب امام ابو حنیفہؒ کے بجائے امام ابو یوسفؒ و محمدؒ وغیرہ کی طرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات امام ابو حنیفہؒ کے قواعد کی روشنی میں اسے مستنبط کرتے ہیں، یا ان کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرتے ہیں (۱)۔

علامہ ابن حجر ہیثمی اپنی کتاب ''الفتاوی الکبری'' میں لکھتے ہیں:

''پھر ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کسی واقعہ میں امام کی تقلید پر قائم رہتے ہوئے اسی واقعہ میں دوسرے مذہب پر عمل نہ کرے اور وہ اس مسئلہ میں جس پر عمل کر رہا ہے اس کے خلاف قول کو صحیح جانتا ہے۔ اور وہ ایسا حکم ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، یہ ابن عبد السلام کا قول ہے، اور ابن دقیق العید نے اس میں ان کی موافقت کی ہے، انہوں نے ظاہر نص کے جو خلاف ہوا سے بھی ان مسائل کے ساتھ لاحق کیا ہے جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، اس طور پر کہ تاویل ناپسندیدہ ہو اور انہوں نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ ''خادم'' میں ہے، پہلی شرط: یہ ہے کہ ایسی صورت جمع نہ ہو جس کے باطل ہونے پر اجماع واقع ہو، مثلاً: کسی شخص نے پچھنا لگایا اور مس ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید کے سلسلے میں اسے شرح صدر ہو اور اس پر عمل کرنے کی وجہ سے دین کے ساتھ کھلواڑ کا اعتقاد نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے: گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں کھٹکے''۔

علامہ ہیثمی کہتے ہیں:

''بلکہ میں کہوں گا کہ شرح صدر تمام تکلیفات شرعیہ کے لئے شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کسی ایسے عمل کی طرف اقدام نہ کرے جسے وہ اللہ تعالی کے حکم کے مخالف سمجھتا ہے، قرافی نے پہلی شرط کو لازم قرار دیا ہے اور اس کی یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے بلا شہوت کسی عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ میں امام مالکؒ کی تقلید کی ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس طہارت میں جس میں بلا شہوت عورت کے چھونے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام مالکؒ کی تقلید کی ہو اس میں وہ پورے سر کا مسح بھی کرے، ورنہ دونوں اماموں (امام شافعیؒ و امام مالکؒ) کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو ان سے اسنوی نے نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے اور اس کے فروع میں سے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ اگر کوئی شخص ولی اور گواہ کے بغیر شادی کرے تو رافعی کے بقول اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ اس نکاح کے باطل ہونے پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ دونوں کا اتفاق ہے'' (۲)۔

۱۔ العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ، لابن عابدین شامی ۱/۱۰۹۔

۲۔ الفتاوی الکبری للفقیہ ابن حجر ہیثمی ۴/۲۰۶۔

شیخ مرعی ابن یوسف کرمی حنبلی فرماتے ہیں:

''واضح رہے کہ بہت سے علماء ایسی تقلید کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں متعدد مذاہب کی تلفیق لازم آئے، کیونکہ اس صورت کو دونوں مذاہب، یا تمام مذاہب باطل قرار دیتے ہیں، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے سر کے ایک بال پر مسح کیا، پھر امام ابو حنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے مس ذکر کیا اس صورت میں تقلید صحیح نہیں ہے، اسی طرح اگر ایک شخص نے وضو میں ایک بال پر مسح کیا اور ائمہ ثلثہ کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام کو چھوڑ دیا، یا ائمہ ثلاثہ کی مخالفت کرتے ہوئے پچھنا لگایا اور ان کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام نہیں کیا، یہ اگرچہ عقلی اعتبار سے ظاہر ہے اور اس کی علت بھی واضح ہے، لیکن اس میں مسلمانوں پر حرج اور مشقت ہے، خاص کر ان عوام پر جن کے بارے میں علماء نے تصریح کی ہے کہ ان کے لئے کوئی معین مذہب نہیں ہے، اور بہت سے علماء نے کہا ہے کہ عوام کے لئے ضروری نہیں کہ وہ کسی متعین مذہب کو اختیار کریں، جیسا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں یہ لازم نہیں تھا، لیکن میرے نزدیک پسندیدہ قول یہ ہے کہ تقلید میں تلفیق جائز ہے، بشرطیکہ وہ تتبع رخص کے ارادہ سے نہ ہو، کیونکہ جو شخص رخصتوں کو تلاش کرتا پھرے اسے فاسق قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اتفاقی طور پر ایسی صورت پیش آجائے تو وہ ممنوع نہیں ہے، خاص طور پر ان عوام سے جن کے لئے اس سے احتراز مشکل ہے، تو اگر کسی شخص نے وضو کیا اور امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے سر کے کسی حصے کا مسح کیا تو اس کا وضو بغیر کسی شک کے صحیح ہے، پھر اگر اس نے مس ذکر کیا اور امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس مقلد کا وضو بالاتفاق صحیح ہے، کیونکہ مس ذکر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے، لہذا جب اس نے امام ابو حنیفہؒ کی تقلید اس وضو کے نہ ٹوٹنے میں کی جو امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے تو امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کرنے کی وجہ سے اس کا وضو اپنے حال پر باقی رہا اور یہ تقلید کا فائدہ ہے۔ اور اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ امام شافعیؒ مس ذکر کی وجہ سے اس وضو کو باطل کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ چوتھائی سر کا مسح نہ کرنے کی وجہ سے اسے باطل کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں الگ الگ مسئلے ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ کی تقلید کی رو سے اس وضو کی تکمیل صحیح ہوتی ہے اور مس ذکر کے بعد (جو وضو مکمل ہونے کے بعد پیش آیا) حنفیہ کی تقلید کی رو سے صحیح رہے گا تو امام ابو حنیفہؒ کی تقلید صحت وضو کے برقرار رہنے میں ہے نہ کہ ابتدائے صحت میں'' (۱)۔

علامہ سفارینی حنبلی نے اپنے استاذ شیخ علامہ حنبلی کی رائے پر سخت تنقید کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

''اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے اور میں مشائخ کے مقرر کردہ اصول پر اعتماد کرتے ہوئے کہتا ہوں اور عقل و نقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ شیخ کی بات سرے سے باطل ہے، کیونکہ اس میں بہت سے مفاسد اور خطرات ہیں اور اگر اس دروازہ کو کھول دیا جائے تو اس سے شریعت کا فساد اور اکثر محرمات کا حلال کرنا لازم آئے گا، اور اس دروازے سے زیادہ

۱۔ عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق للسعید الباني ص ۱۰۰۔

خطرناک اور کون سا دروازہ ہوگا جو زنا اور شرب خمر وغیرہ کو جائز کر دے، اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ اس میں زنا کے مباح ہونے کی کیا صورت ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک مرد کسی ایسی عورت کو مہر کے طور پر کوئی رقم دے، جس کا نہ کوئی شوہر ہے نہ وہ عدت میں ہے، یا کسی عاقلہ بالغہ لڑکی کو مہر دے اور اسے اپنی نفسانی خواہش کی تکمیل کے لئے آمادہ کرے اور عورت اس کی بات قبول کرے تو شیخ کے مذکورہ قول کی بنیاد پر اس کا یہ فعل زنا، صحیح قرار پائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ عاقلہ بالغہ کے نکاح کی صحت کے لئے ولی کی شرط نہیں لگاتے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے اس لڑکی کی ولایت صحیح ہوئی، تو اس مسئلے میں وہ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرے، اور امام مالکؒ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ ان سے منقول ہے تو اس مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرے تو استاذ مرحوم کے مقرر کردہ اصول کی روشنی میں اس مرد کے لئے یہ ممکن ہوا کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے اور مجرم نہ ہو، کوئی صاحب عقل انسان اس کا قائل نہیں ہو سکتا، اگر آپ یہ کہیں کہ شیخ کے قول سے یہ لازم نہیں آتا تو میں کہوں گا کہ بغیر کسی نزاع کے بعینہ یہی صورت لازم آتی ہے، جو شخص اس میں جھگڑا کرے وہ لغو کام کرتا ہے، میرے بعض شیوخ کو تلفیق کے باطل ہونے میں توقف تھا (اللہ ان کو عزت بخشے) تو میں نے ان سے اس سلسلے میں بحث کی اور پھر جب میں نے ان کے سامنے یہ صورت پیش کی تو انہوں نے اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور تلفیق کے باطل ہونے کے قائل ہو گئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ممنوع تک پہونچا دے وہ بھی ممنوع ہے، اور ہر وہ قول جس سے حرام کو حلال کرنا لازم آئے وہ قابل رد ہے، اور شیخ (قدس سرہ) اگرچہ بڑی شان والے کامل عقل والے اور ذکاوت وذہانت میں اپنی مثال آپ تھے، لیکن کبھی تیز رفتار گھوڑا بھی ٹھوکر کھا کر گر جاتا ہے، اور اس امت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ حق کے معاملے میں چھوٹا بڑے کی رعایت نہیں کرتا ہے''(۱)۔

امام جوار الدین اسنوی شافعی اپنی کتاب ''نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول'' میں لکھتے ہیں:

''جب کوئی شخص کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کے لئے بالاتفاق اس مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے، اور مختار قول کے مطابق کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا کرنا جائز ہے، اگر کسی شخص نے کسی متعین مذہب کو اختیار کر لیا، مثلاً: مذہب شافعی، یا مذہب حنفی کو تو اب اس کے علاوہ کسی اور مذہب کی طرف رجوع کرنے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں:

ان میں سے تیسرا قول: یہ ہے کہ جن مسائل میں اپنے امام کے مسلک پر عمل نہ کیا ہو ان میں رجوع کرنا جائز ہے، ان کے علاوہ دوسرے مسائل میں جائز نہیں ہے۔ (اس کے دو فائدے ہیں) ان میں سے ایک وہ ہے جسے امام قرافی نے ''شرح محصول'' میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کو جہاں ہم نے جائز کہا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ یہ تقلید کسی ایسے امر میں نہ ڈال دے جس کے باطل ہونے پر وہ امام بھی متفق ہوں جن کے مسلک پر پہلے عمل پیرا تھا، اور وہ امام بھی جن کے

۱۔ عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

مذہب کی طرف منتقل ہوا ہے، مثلاً: جس شخص نے بلا شہوت مس مراۃ سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرتے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وضو میں اعضاء کو رگڑے اور پورے سر کا مسح کرے، ورنہ اس کی نماز دونوں امام کے نزدیک باطل ہوگی''(۱)۔

محقق علامہ ابن امیر الحاج اپنی کتاب ''التقریر والتحبیر شرح التحریر لابن الہمام'' میں لکھتے ہیں:

''مقلد نے جس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کی اور اس پر عمل کیا اس سے وہ بالاتفاق رجوع نہیں کر سکتا ہے، آمدی اور ابن حاجب نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن زرکشی نے کہا ہے کہ وہ بات صحیح نہیں ہے جو ان دونوں نے کہی ہے، بلکہ دوسرے علماء کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی امام کے قول پر عمل کر لینے کے بعد اس مسئلہ میں دوسرے مذہب کی تقلید کی صحت وعدم صحت کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، اگر عمل کرنے کے بعد وہ دوسرے امام کے قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہے تو اسے اس کی پیروی سے کیسے روکا جا سکتا ہے؟ مذہب کو اختیار کر لینے کے بعد اس کی اتباع کا پابند ہے، جب تک کہ دوسرا مذہب اسے زیادہ راجح نظر نہ آئے، اور ایک عام انسان اس مقام تک نہیں پہونچ سکتا، بخلاف مجتہد کے کہ وہ ایک امارت سے دوسری امارت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ بعضوں نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا کہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کر لینے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف رجوع میں اگر وجوب سے اباحت کی طرف رجوع ہوتا کہ اس عمل کا ترک اس کے لئے جائز ہو سکے، مثلاً: کوئی حنفی وتر میں امام شافعی کی تقلید کرے کہ ان کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے، یا حرمت سے اباحت کی طرف رجوع ہو، مثلاً: کوئی شافعی بغیر ولی کے نکاح کے جائز ہونے کے مسئلہ میں مذہب حنفی کی تقلید کرے اور فعل اور ترک فعل اباحت کے منافی نہیں ہے (کیونکہ اباحت میں فعل اور ترک فعل دونوں پہلو برابر ہوتا ہے) اور وجوب، یا تحریم کا اعتقاد عمل کے دائرے سے خارج ہے اور اس سے قبل حاصل ہے، لہذا اس میں اس قول کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ میں پہلے ایک مسلک پر عمل کر لینا دوسرے کی تقلید سے مانع ہے''۔

وہ مزید لکھتے ہیں: ''پہلے جس مسئلہ میں جس امام کی تقلید کر چکا ہے آیا وہ اس کے علاوہ دوسرے امام کی تقلید کر سکتا ہے؟ مثلاً ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول پر؟ تو اس سلسلے میں قول مختار یہ ہے: جیسا کہ آمدی اور ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ کر سکتا ہے، پورے تتبع اور تلاش کے بعد یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ دور صحابہ سے لے کر آج تک ہر زمانے میں فتوی طلب کرنے والے لوگ کبھی ایک مفتی سے فتوی پوچھتے تھے، کبھی دوسرے مفتی سے، اور فتوی پوچھنے میں کبھی ایک مفتی کا التزام نہیں کرتے تھے، تو اگر کسی نے ایک معین مذہب کو اختیار کر لیا، مثلاً: مذہب حنفی، یا شافعی تو کیا اس پر ہمیشہ اس طرح قائم رہنا ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس سے عدول نہ کر سکے؟ تو اس سلسلے میں

۱۔ نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول علی ہامش التقریر والتحبیر۔

ایک قول یہ ہے کہ مذہب سابق پر ہمیشہ قائم رہنا ضروری ہے، کیونکہ وہ اسے اختیار کر لینے کے بعد اس کا پابند ہو جائے گا، جیسا کہ کسی معین مسئلہ میں اپنے مذہب پر عمل کرے تو اس پر اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے لازم نہیں ہوتا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، جیسا کہ رافعی وغیرہ نے کہا ہے'' (۱)۔

علامہ زین العابدین ابراہیم (المتوفی ۹۷۰ھ) جو ابن نجیم مصری حنفی کے نام سے مشہور ہیں، اپنے رسالہ ''بیع وقف کی صورت'' میں لکھتے ہیں:

''جہاں تک وقف کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا مسئلہ ہے، تو قاضی خاں اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: اگر کسی نے وقف کی زمین کو ایسی قیمت پر بیچا جس میں غبن فاحش ہے، تو امام ابو یوسفؒ اور ہلال کی رائے یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وقف کا متولی وکیل کی طرح ہے، لہذا اسے غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہے، اگرچہ امام ابو حنیفہؒ وقف کو استبدال کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، لیکن وقف کے متولی کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہیں دیتے، جس طرح وکیل بالبیع کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا حق نہیں ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ استبدال کی صحت کو امام ابو یوسفؒ کے قول سے لیا جائے اور غبن فاحش سے بیچنے کی صحت کو امام ابو حنیفہؒ کے قول سے، اور یہ اس بنا پر کہ ایک ہی مذہب کے دو قول سے تلفیق شدہ حکم جائز ہے، فتاوی ''بزازیہ کتاب الصلوۃ'' کے ''باب زلۃ القاری'' میں ہے:

''علمائے خوارزم میں سے کچھ حضرات نے امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے قرأت میں غلطی ہونے سے نماز فاسد نہ ہونے کے قول کو اختیار کیا ہے، باوجودیکہ جن کا مسلک سورہ فاتحہ کے بغیر بھی نماز کے صحیح ہو جانے کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے احناف کے مسلک کو مطلق طور پر اختیار کیا کہ وہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو فرض قرار نہیں دیتے، اور قید کو چھوڑ دیا کہ قرأت میں ایسی غلطی ہو کہ معنی میں تغیر فاحش ہو جائے تو ان کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس قید کو چھوڑ دیا، کیونکہ محمد کے کلام سے یہ اصول ثابت ہے کہ مجتہد دلیل کی پیروی کرے گا نہ کہ قائل کی، یہاں تک کہ قاضی کا غائب کے خلاف عورتوں کے کلام سے نکاح کی صحت کا فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور ابن ہمام کی ''التقریر'' میں جو یہ آیا ہے کہ تلفیق ممنوع ہے، تو انہوں نے اس قول کا انتساب بعض متاخرین قضاۃ کی طرف کیا ہے، یہ مذہب خود ان کا نہیں ہے'' (۲)۔

تلفیق کا مسئلہ تقلید کے زمانہ میں پیدا ہوا جب مشہور مذاہب کے فقہاء نے دیکھا کہ اسلامی معاشرہ میں ورع وتقوی کی کمی ہے، اور لوگوں میں خواہشات نفسانی کی پیروی کا سخت میلان پایا جاتا ہے، تو ان میں سے بہت سے حضرات نے ''سد ذریعہ'' کے طور پر اور تشہی فسق وفجور اور شرعی احکام سے آزادی حاصل کرنے کے رجحان کو ختم کرنے کے لئے تقلید کو واجب قرار دیا۔

۱۔ التقریر والتحبیر ۳/۳۵۰۔

۲۔ رسائل ابن نجیم ۲۳۹/۲۴۔

فقہاء کی جو تصریحات ہم نے ذکر کی ہے ان سے واضح ہے کہ تلفیق کے مسئلہ میں علمائے اصول اور حضرات فقہاء کے تین مذاہب ہیں:

اول: تلفیق مطلقاً جائز ہے۔

دوم: تلفیق مطلقاً ناجائز ہے۔

سوم: چند شرائط کے ساتھ تلفیق جائز ہے۔

اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ پہلا قول، یعنی تلفیق کا مطلقاً جائز ہونا بہت خطرناک ہے، خاص کر ہمارے اس دور میں جس میں خواہش کا غلبہ ہے، اور ورع وتقوی کی کمی ہے، اور اباحت پسندی اور لاقانونیت کا دور دورہ ہے، اگر ہم اس مذہب کو اختیار کریں تو شریعت کو معطل کرنا لازم آئے گا، اور دین مذاق بن کر رہ جائے گا، اور لوگ دین وشریعت کو کھلونا بنالیں گے، اس کے برعکس دوسرے مذہب کو اختیار کرنا، یعنی تلفیق کو مطلقاً ناجائز قرار دینا باوجودیکہ یہ قرآن وسنت سے ثابت بھی نہیں ہے، اس دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ اگر ہم کسی ایک فقہی مذہب کے بالکلیہ پابند ہو کر رہ جائیں تو اس سے ایک طرف حرج اور تنگی لازم آئے گی اور دوسری طرف نئے فقہی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے میں ہم کامیاب نہیں ہوسکیں گے، فقہی آراء میں اختلاف کا پایا جانا دراصل اللہ تعالی کی بڑی رحمت اور سہولت ہے اور ان میں سے ہر مذہب کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر ہے، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ موجودہ زمانہ کے پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں خواہ ان کا تعلق اقتصادیات سے ہو، یا سیاسیات سے، یا ان کے علاوہ زندگی کے کسی اور میدان سے، ہم مختلف فقہاء اور مجتہدین کی آراء سے استفادہ کریں، خصوصاً جب کہ تتبع رخص کی نیت سے نہ ہو، بلکہ امت سے واقعۃً حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہو۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ تلفیق ممنوع ہے جس کا مقصد واجبات وفرائض سے رہائی حاصل کرنا، خواہشات نفس کی پیروی اور محرمات شرع کے ارتکاب کے لئے حیلہ جوئی ہو، لیکن صحیح مقاصد کے لئے درج ذیل شرائط کے ساتھ تلفیق جائز ہے۔

اول: تقلید کے طور پر جو عمل ہو چکا ہے اس سے رجوع لازم نہ آئے، مثلاً: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ''انت طالقۃ البتۃ'' تجھے قطعی اور یقینی طلاق ہے اور اس کی نیت اس سے تین طلاق کی ہے، پھر اس نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کو نافذ کیا اور یہ یقین کر لیا کہ وہ عورت اس پر حرام ہو چکی ہے، پھر اس کی رائے یہ ہوئی کہ اس طلاق کو رجعی قرار دے کر اس سے رجعت کر لے اور اسے اپنی زوجیت میں باقی رکھے۔

دوم: یہ کہ اس سے اس کے لازم اجماعی (یعنی پہلے تقلید کے طور پر عمل کرنے کی وجہ سے جو صورت لازم آتی ہے) سے رجوع لازم نہ آتا ہو، مثلاً: ایک شخص نے بغیر ولی کے نکاح کے صحیح ہونے میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی، اور ایک بالغہ

لڑکی سے بلا ولی نکاح کرلیا تو اس میں شک نہیں کہ اگر نکاح کی صحت تسلیم کرلی جائے تو اس سے طلاق واقع کرنا بھی لازماً صحیح ہوگا، تو اگر یہ شخص اپنی منکوحہ کو جس سے بغیر ولی کے نکاح کیا ہے تین طلاق دے دے، پھر طلاق واقع نہ ہونے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرنا چاہے (کہ امام شافعیؒ کے مسلک کی رو سے یہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوا، کیونکہ بغیر ولی کے تھا) تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سابق تقلید کے نتیجے میں لازم آنے والے لازم اجماعی حکم سے رجوع کرنا ہے۔

سوم: یہ کہ علماء کے نادر اور شاذ اقوال کو اختیار نہ کرے، کیونکہ علماء کے وہ نادر اور شاذ اقوال جنہیں امت نے مسترد کردیا ہے اور قبول نہیں کیا ہے انہیں اختیار کرنا جائز نہیں ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: جو شخص علماء کے نادر اقوال کو اختیار کرے گا وہ اسلام سے نکل جائے گا، سلیمان تیمی کہتے ہیں: اگر تو ہر عالم کی رخصت اختیار کرے تو تجھ میں تمام برائیاں جمع ہوجائیں گی اور علماء کے شاذ و نادر سے مراد وہ اقوال ہیں جنہیں زلات (لغزشیں) کہا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر ہم تلفیق اور تتبع رخص کو مطلقاً مباح قرار دیں تو یہ امت کے لئے فتنہ اور آزمائش ہوگی، اور شریعت کی ہتک حرمت ہوگی، کیونکہ یہ دونوں اباحت پسندی، آزادی، لہو ولعب اور خواہش کی پیروی کا سبب بنیں گے، ہاں اگر قابل اعتماد فقہائے کرام دور جدید کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے اور امت سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضروری شرائط کے ساتھ رخصت اور تلفیق کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس کریں، تو میری رائے میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بالخصوص جب یہ کام علماء راسخین کے اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں انجام پائے۔ واللہ اعلم۔

❄❄❄❄❄

مساجد کے اوپر یا نیچے مکانوں اور دوکانوں کی تعمیر کا مسئلہ

بحث ونظر جلد ۴، شمارہ ۱۵، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۱ء میں ''الفتاویٰ'' کے ذیل میں صفحہ ۱۰۸ پر مکانوں کے اوپر مسجد کی تعمیر کے عنوان سے ایک استفتاء اور راقم الحروف کا جواب شائع ہوا ہے۔

استفتاء کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''ایک مسلم کالونی میں ایک جگہ خریدی گئی ہے اور شروع ہی سے یہ نیت ہے کہ نیچے کمرے بنائے جائیں اور کرائے پر دیئے جائیں اور یہ کرایہ مسجد کے مصرف میں خرچ ہو، نیز نیچے ہی کمروں کے بازو میں وضوخانہ اور طہارت خانہ ہو اور اوپر کی منزل پر مسجد ہو''۔

سائل نے ایک نکتہ یہ بھی اٹھایا ہے کہ:

''آج کل شہروں میں جگہ کی قلت اور تنگی ہے، اگر نیچے ہی مسجد بنائی جائے تو طہارت خانہ وغیرہ بننے کے بعد بہت تھوڑی سی جگہ بچتی ہے''۔

مستفتی کے اس سوال کے جواب میں راقم الحروف کا جواب یہ تھا:

''مسجد کی تعمیر اور بنانے کے وقت اگر بانیان مسجد نے یہ طے کرلیا کہ منصوبہ کے مطابق نیچے کی منزل ضروریات مسجد، بیت الخلاء، وضوخانہ، امام وموذن کی رہائش گاہ یا مسجد کے انتظامی اخراجات کے لئے دکانیں جو ذریعہ آمدنی ہوں، بنائی جائیں گی، اور اوپر کی منزل پر مسجد ہوگی تو ایسا کرنا جائز ہوگا''۔

جناب احمد سراج مدرسہ ریاض العلوم بھکل کرناٹک نے ''دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند'' سے اس موضوع پر ایک استفتاء پہلے کیا، سوال یہ تھا کہ اگر مسجد کا نچلا حصہ مسجد نہیں ہے، بلکہ گھر ہے اور بیت الخلاء وغیرہ گھر میں ہیں تو کیا یہ مسجد ''مسجد'' کے حکم میں ہے، یہاں اعتکاف وغیرہ کرسکتے ہیں، ویسے مسجد جب بنائی جانے والی تھی اسی وقت یہ پروگرام تھا کہ مسجد کے نیچے گھر بنایا جائے گا۔

اس سوال میں یہ صراحت موجود نہیں ہے کہ یہ گھر کسی کی ذاتی ملک ہوگا، یا مسجد کی ملک ہوگا، مفتی حبیب الرحمن صاحب خیرآبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے غالباً اسے اس پر محمول کیا کہ یہ گھر مسجد کی ملک نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کی ملک ہے، اس لئے بجاطور پر انہوں نے یہ جواب دیا کہ:

"وہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہے، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب حاصل نہ ہوگا، اور اس میں اعتکاف درست نہیں ہے۔" وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ"(۱) اس میں، یا اس کے نیچے اوپر کسی بندہ کا حق وابستہ نہ ہو"۔

احمد سراج صاحب نے بعد ازاں بحث ونظر میں مطبوعہ فتوی کا حوالہ دیتے ہوئے مفتی صاحب سے یہ سوال کیا کہ مسجد کے نیچے بیت الخلاء وغیرہ بنانا جائز ہے، یا نہیں اور اسی طرح دکانیں وغیرہ بھی تعمیر کی جاسکتی ہیں، یا نہیں؟ جب کہ اس کی نیت ابتداء سے ہی ہو۔

مستفتی نے یہ سوال کیا ہے کہ بحث ونظر میں جو فتوی شائع ہوا ہے کیا مجاہد الاسلام صاحب کا تفرد ہے، یا یہی مفتی بہ قول ہے؟

اب مفتی حبیب الرحمن صاحب خیرآبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے ۳رشعبان ۱۴۱۲ھ کو جو فتوی جاری کیا ہے وہ درج ذیل ہے:

علامہ شامی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اخیر میں بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے:

"قال في البحر: وحاصله أن شرط كونه مسجدا أن يكون سفله وعلوه مسجدا ينقطع حق العبد عنه"(۲)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے نیچے کا حصہ اور اوپر کا حصہ دونوں مسجد کے لئے ہونا چاہئے کسی بندے کا اس کے ساتھ حق متعلق نہ ہونا چاہئے، اگر دکانیں ابتداء سے بنوانے کی نیت ہو جب بھی دکانیں بنوانے کے بعد کسی کو کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا، بلکہ ان دکانوں میں مسجد کے سامان ہی رکھے جائیں گے، اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

"قيم المسجد لا يجوز له أن يبني حوانيت في حد المسجد، أو في فنائه؛ لأن المسجد إذا جعل حانوتا ومسكنا تسقط حرمته، هذا لايجوز، والفناء تبع للمسجد، فيكون حكمه حكم المسجد كذا في المحيط للسرخسي" .

اور پاخانہ بھی مسجد کے مصالح میں سے نہیں ہے، لہذا مسجد کے نیچے پاخانہ کی تعمیر بھی ابتداء صحیح نہیں ہے، فقہاء کرام نے مسجد کے نیچے جو سرداب (تہ خانہ) بنانے کی اجازت دی ہے یہ صرف مصالح مسجد کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر سرداب پر قیاس کرکے دکانیں بنوائی گئیں تو وہ مصالح کے لئے استعمال ہوں گی، یعنی چٹائی، دری، لوٹے اور دیگر مسجد کے سامان رکھے جاسکتے ہیں انہیں کرایہ پر اٹھانا ہرگز جائز نہ ہوگا، جس طرح مسجد کے تہ خانہ کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے۔" کمافي الدرالمختار: لأنه مسجد إلى عنان السماء وكذا في تحت الثرى" .

۱۔ سورہ جن: ۱۸۔

۲۔ شامی ۳/۴۴۰۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب کو "درمختار" کی ایک عبارت "أما لو تمت المسجدية" سے دھوکہ لگا ہے۔ یعنی مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے کے قبل اگر دکان بنوائی جائے تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں، غالبا حضرت تھانوی نے اس طرح کی بات "امداد الفتاوی" جلد دوم میں لکھی ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ دکان کو کرایہ پر دے کر مسجد کی آمدنی کا ذریعہ بنایا جائے قطعاً صحیح نہیں ہے، دکان کی تعمیر مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے سے پہلے تو جائز ہے، مگر اس کا استعمال صرف مصالح مسجد کے لئے ہوگا، جس طرح تہ خانہ صرف مصالح مسجد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔" كما في الإسعاف، وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كان وقفا عليه صار مسجدا فقط"۔

مستفتی احمد سراج نے پھر یہ بھی سوال وجواب کا مجموعہ اس حقیر کے پاس بھیج دیا، اور فتاوی کے اس تعارض سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس کو دور کرنے کی درخواست کی:

سائل نے مفتی "دارالعلوم دیوبند" سے یہ سوال کیا تھا کہ کیا بحث ونظر میں شائع شدہ فتوی قاضی مجاہد الاسلام صاحب کا تفرد ہے؟ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے سائل کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا، میں اولاً اس کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ علما، سلف ومعتمد اصحاب افتاء کی رائے اس قضیہ کے بارے میں معلوم کی جائے تاکہ واضح ہوجائے کہ یہ رائے تفرد اور شذوذ ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ (مفتی دارالعلوم دیوبند سابقاً ومفتی اعظم پاکستان لاحقا فتاوی دارالعلوم دیوبند جلد پنجم وششم صفحہ ۳۴۴) پر ایک مستفتی کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"مسجد کے نیچے دکانیں چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں، ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد اول بناء مسجد کے وقت یہ نیت کرے اور لوگوں میں یہ ظاہر کردے، یا تحریر لکھ دے کہ میں نے اتنے حصہ کو مسجد کے نیچے دکانیں بنانے کے لئے مخصوص کردیا ہے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ دکانیں خاص مسجد کے مصارف کے لئے وقف کی جائیں، یہ شرط مفصلاً "شامی و عالمگیری کتاب الوقف" میں، نیز "بحر الرائق کتاب الوقف احکام المسجد" جلد خامس میں مفصل مذکور ہیں"۔

موجودہ معاصر معتمد اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی سید عبد الرحیم صاحب لاجپوری راندیر ضلع سورت کا نام اہل علم کے مابین معروف ہے۔ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

"مسجد کی ابتدائی (پہلی) تعمیر کے وقت بانی مسجد نیت کرے کہ مسجد کے نیچے کے حصہ میں مسجد کے مفاد کے لئے دکانیں اور اوپر کے حصہ میں امام وموذن کے لئے کمرے بنانے ہیں، یعنی مسجد کی ابتدائی تعمیر کے وقت اس کے نقشہ میں دکان، کمرے بھی شامل ہوں، اور مسجد کے مفاد کے لئے وقف ہوں تو بنا سکتے ہیں اور یہ شرعی مسجد سے خارج رہیں گے، اس جگہ پر حائضہ اور جنبی آدمی جاسکے گا(۱)۔ مگر ایک بار جب مسجد بن گئی اور ابتدائی تعمیر کے وقت نیچے دکان اور اوپر کے حصہ میں کمرے

۱۔ شامی ۳/۵۱۲۔

شامل نہ ہوں تو مسجد کے اوپر کا حصہ آسمان تک اور نیچے کا حصہ تحت الثریٰ تک مسجد کے تابع اور اسی کے حکم میں ہو چکا، اب اس کا کوئی حصہ (جزو) مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا، اور اس جگہ مسجد کی آمدنی کے لئے دکان اور کمرے نہیں بنائے جاسکتے، اس جگہ کا احترام مسجد جیسا ہے، حائضہ عورت اور جنبی آدمی کا وہاں جانا درست نہیں''(۱)۔

موجودہ عہد کے ممتاز اور اکابر اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم کا اسم گرامی ملک اور ملک سے باہر معروف ہے، حضرت موصوف نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ زید نیچے کی منزل میں پانچ یا چھ دکانیں بنوا کر اوپر کی منزل میں مسجد تعمیر کراتا ہے، اور نیچے کا کرایہ وصول کر کے اپنے صرف میں لاتا ہے اور مسجد کے واسطے کچھ نہیں دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ میری نیت شروع سے یہی تھی کہ نیچے کی دکانیں میری ملکیت ہوں گی، اور اوپر کی منزل مسجد رہے گی۔

یعنی بانی مسجد صورت مسئولہ میں نیچے کی منزل کو اپنی ذاتی ملک قرار دیتا ہے، اس طرح حق عبد منقطع نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے بجا طور پر یہ لکھا ہے کہ:

''صورت مسئولہ میں یہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہوئی، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب نہیں ملے گا، اگر یہ زمین پہلے سے مسجد کے لئے وقف تھی، زید کی ملکیت نہیں تھی تو زید کو ان دکانوں وغیرہ کا کرایہ اپنے کام میں لینا ہرگز جائز نہیں، مسجد پر صرف کرنا واجب ہے اور یہ دکانیں مسجد کی ہی ہوں گی۔

''ومن جعل مسجدا تحته سرداب ...... كذا في الهداية، انتهى"(۲)، وإذا كان السرداب أو العلو......"(۳)۔

اسی طرح حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک مسجد جو تعمیر ہو چکی تھی اس کے نیچے تہ خانہ بنانے کی اجازت نہیں دی کہ پہلے سے تہ خانہ موجود نہیں تھا، اور اسی عبارت سے استدلال کیا ہے جس میں مسجدیت مکمل ہو جانے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے ایک دوسرے فتویٰ میں فرمایا ہے:

''البتہ اگر مسجد کے بنانے کے وقت اول ہی سے کوئی جگہ مصالح مسجد کے لئے علیحدہ کر لی جائے، مثلاً: مسجد کے اوپر، یا نیچے امام کے لئے مکان، یا کرایہ کی دکانیں وغیرہ بنائی جائیں تو جائز ہے، لیکن جب بناء کے وقت مسجد بن گئی تو پھر اس کا نکالنا مسجد سے جائز نہیں...... "صرح بهذا كله في البحر ولفظه لو بنى بيتا"(۴)۔

۱۔ فتاویٰ رحیمیہ ۳/ ۶۳، ۱۶۲۔

۲۔ فتاویٰ عالمگیری ۲/ ۴۵۵۔

۳۔ ردالمحتار ۳/ ۳۷۵، فتاویٰ محمودیہ ۱/ ۴۹۶۔

۴۔ ...... بحر کتاب الوقف ۵/ ۱۵۱، فتاویٰ دارالعلوم جلد پنجم، ششم/ ۳۱۸۔

حضرت مفتی اعظم ہند مولانا مفتی کفایت اللہ دہلویؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک جدید مسجد تعمیر ہو رہی ہے، مسجد کے فرش، یعنی جماعت خانہ کے نیچے دکانیں تعمیر کرانے کا خیال ہے، لہذا دکانوں کی تعمیر کی بابت شرعاً کیا حکم ہے؟ حضرت مفتی صاحب نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا:

''اگر مسجد کے نیچے دکانیں تعمیر کرائی جائیں اور دکانیں مسجد کے لئے ہوں، کسی دوسرے شخص کی ملکیت اور حق کو اس میں دخل نہیں دیا جائے تو مسجد، مسجد ہو جائے گی، اگرچہ بہتر نہیں ہے''(۱)۔

اور خاتم المحققین حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ ''مجموعۃ الفتاویٰ'' میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

''مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کر دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ مسجد اوپر کی ہو یا نیچے کی اس پر ملکیت اور حق بندے کا نہیں رہنا چاہئے، اگر نچلی منزل اور اوپر کی منزل مسجد کے متعلقات پر وقف کر دی جائے تو حق العبدان سے منقطع ہو جائے گا، اور مسجد کی مسجدیت میں خلل واقع نہیں ہوگا''(۲)۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے یہ سوال کیا گیا کہ:

''اگر مسجد بالائی منزل پر ہو اور اس کے نیچے کا خلا ضروریات و منافع و مصالح مسجد کے لئے مستعمل ہو تو مسجد مسجد کا حکم رکھتی ہے، یا نہیں؟ اور اس طرح مسجد کی تعمیر جائز ہے، یا نہیں؟''

حضرت تھانویؒ نے ''درمختار'' کا حوالہ دیتے ہوئے ۲۴/ جمادی الثانیہ ۱۳۳۳ھ کو یہ فتویٰ دیا کہ:

''اگر مسجدیت کے مکمل ہونے سے قبل ایسا کیا جائے تو جائز ہے، ورنہ ناجائز''(۳)۔

جملہ حضرات اصحاب افتاء کی ان آراء کے اظہار کا مقصد صرف اتنا ہے کہ یہ حقیر اپنی رائے میں منفرد نہیں ہے، بلکہ اکابر علماء واصحاب افتاء، حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع، حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی اور حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم لاجپوریؒ جیسے بزرگوں کا متبع ہے۔

(۲)

ضرورت ہے کہ تھوڑی سی تحقیق اصل مسئلہ کی کر لی جائے۔

الف: نچلی منزل (گراؤنڈ فلور) سے لے کر اوپر تک مسجد ہی مسجد ہو، یہ عام مروج صورت ہے جو بلاشبہ سب سے بہتر ہے۔

۱۔ کفایۃ المفتی ۷/ ۱۷۔

۲۔ مجموعۃ الفتاویٰ، مولانا عبدالحی ۱/ ۱۸۷ تا ۱۹۱، کتاب المساجد۔

۳۔ امداد الفتاویٰ ۲/ ۷۰۷۔

ب: نچلی منزل مسجد ہو اور اوپر کی منزل رہائشی، یا تجارتی مقاصد میں استعمال ہو۔

ج: نیچے کی منزل تجارتی، یا رہائشی مقاصد میں استعمال ہو اور اوپر کی منزل مسجد ہو۔

موخر الذکر ہر دو صورت میں دو صورتیں نکل سکتی ہیں۔

ا۔ تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے مخصوص کیا ہوا تحتانی، یا فوقانی حصہ مسجد پر وقف ہے یعنی اس کی آمدنی مسجد پر خرچ ہوگی، یا اس کا کچھ حصہ مسجد سے متعلق دیگر ضروریات کے لئے استعمال ہوگا۔

۲۔ تحتانی، یا فوقانی حصہ جو تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے بنایا گیا ہے وہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اس کی آمدنی سے وہ شخص مستفید ہوتا ہے، مسجد پر اس کی آمدنی وقف نہیں۔

پھر ان سبھی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ تحتانی اور فوقانی منزلوں کے بارے میں یہ تفریق کہ ایک حصہ مسجد ہو اور دوسری منزل مسجد نہ ہو کر کسی اور مصرف میں استعمال کیا جائے۔

آیا بنائے مسجد کے وقت ہی یہ سب کچھ طے ہو گیا تھا، یا مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد ایسی تبدیلی چاہی جا رہی ہے جو کہ مسجد ہو چکی ہے اس کی کسی ایک منزل، یا کسی ایک حصہ کی حیثیت بدل کر دوسرے مصرف میں لایا جائے۔

اگر مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد کسی قسم کی تبدیلی چاہی جائے، جس سے عین مسجد کسی مصرف میں استعمال ہو تو ایسا کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر مسجد بوقت بنائے مسجد تحتانی، یا فوقانی منزل کو قرار دیا جائے اور فوقانی، یا تحتانی منزل کو مصالح مسجد کے لئے خاص کیا جائے، یا اس کی آمدنی کو مسجد کے اوپر وقف کر دیا جائے تو جس حصہ کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے وہ مسجد ہو جائے گی اور تحتانی، یا فوقانی منزل کے عین مسجد نہیں ہونے بلکہ مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہونے، یا مسجد پر وقف ہونے کی وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور جو دکانیں مسجد کے لئے وقف کی نیت سے بنوائی گئی ہیں ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اس لئے کہ صورت مذکورہ میں مسجد تحتانی منزل میں ہو، یا فوقانی منزل میں، اس کے کسی حصہ پر بھی غیر اللہ کو ملکیت حاصل نہیں ہے اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو چکا ہے۔ "درمختار" سے بحوالہ "بحر" جو کچھ حضرت مفتی حبیب الرحمن صاحب نے نقل فرمایا ہے، اس عبارت کا مقصد بھی یہی ہے کہ مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے سفل اور علو سے حق عبد منقطع ہو جائے، اسی لئے آگے کی عبارت کا وہ حصہ جو مفتی صاحب نے اپنے فتوی میں نقل نہیں فرمایا اس میں صاحب "بحر" نے یہ صراحت کر دی ہے۔

"بخلاف ما إذا كان السرداب، والعلو موقوفا لمصالح المسجد، فهو كسرداب مسجد بيت المقدس هذا هو ظاهر الرواية، هنا روايات ضعيفة مذكورة في الهداية"(۱)۔

ا۔ شامی ۳/۲۷۰۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں تو مسجد اسی حالت میں مسجد ہو سکتی ہے جب کہ اس کا سفل اور علو مسجد کے لئے خاص ہو، اس کے برخلاف اگر مسجد کی کوئی منزل عین مسجد تو نہیں بنائی جاتی لیکن مصالح مسجد کے لئے خاص کر دی جاتی ہے، تو اصل مقصد یعنی انقطاع حق عبد موجود ہے، اس لئے جسے مسجد قرار دیا گیا ہے مسجد شرعی کے حکم میں ہوگا۔

اسی عبارت کو وضاحت کے ساتھ صاحب "اسعاف" نے لکھا ہے، جس کا حوالہ خود مفتی صاحب دامت برکاتہم نے دیا ہے اس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر علو مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو مسجد مسجد ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ الفاظ دو استعمال کئے گئے ہیں، علو (فوقانی منزل) کا مصالح مسجد کے لئے ہونا اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونا، پہلی صورت سے مراد مسجد سے متعلق ضروریات، چٹائی رکھنا، پانی گرم کرنا، ٹھنڈا کرنا وغیرہ دیگر مصارف ہیں۔ اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف کی جائے گی، یہی مطلب حضرت مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے بھی سمجھا ہے۔

مفتی صاحب نے فتاوی عالمگیری کی جس عبارت کو نقل کیا ہے کہ "منتظم مسجد کے لئے حد مسجد، یا فنائے مسجد میں دکان یا رہائش گاہ بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مسجد کی حرمت ساقط ہو جائے گی"۔

اس عبارت کا تعلق عین مسجد سے ہے، ظاہر ہے کہ کوئی نہیں یہ کہہ سکتا ہے کہ عین مسجد چاہے وہ اندر کا حصہ ہو یا صحن ہو، اس کو ذریعہ آمدنی بنایا جائے یا رہائش گاہ۔

زیر بحث مسئلہ میں عین مسجد وہی ہے جسے بانی نے عین مسجد قرار دیا ہے، باقی منزلیں، یا تو مسجد کے مصالح کے لئے مخصوص کی گئی ہیں، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کی گئی ہیں، وہ عین مسجد ہے ہی نہیں، لہذا ایسی تمام عبارتوں کا محل وہی حصہ ہے جس کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے۔

اور اگر تحتانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو فوقانی منزل اور اگر فوقانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو تحتانی منزل عین مسجد ہرگز نہیں، نہ فنائے مسجد ہے، لہذا ان کو کرایہ پر لگانے سے حرمت مسجد میں کوئی فرق نہیں پڑے گا(۱)۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے اس طرح کے شبہ کا جواب دیتے ہوئے خوب لکھا ہے:

"غالباً آپ نے مرجع ضمیر "صار" کا سرداب وعلو کو سمجھا ہے سو یہ مرجع نہیں ہے، اور اس کو مسجد نہیں کہہ رہے ہیں، بلکہ مرجع اس کا وہ مسجد ہے جس کے مصالح کے لئے سرداب وعلو بنی یا وقف کیا گیا، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسجد بنائی جائے اور اس کے سرداب، یا علو کو اپنا مملوک رکھا، مسجد کے متعلق نہیں کیا تو یہ مسجد بھی مسجد نہ ہوگی، یہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی جب اس سرداب وعلو کو مصالح مسجد کے لئے بنا دے، یا مسجد پر وقف کر دے اور حاصل عبارت "بحر" کا یہ ہے کہ یہ جو فقہاء کے کلام سے

ا۔ تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے مجموعۃ الفتاوی مولانا عبدالحی فرنگی محلی ۱/۱۸۷ تا ۱۹۱، جو بطور ضمیمہ منسلک کیا جاتا ہے۔

مفہوم ہوتا ہے کہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی کہ اس کا علو وسفل سب مسجد ہو، سو اس کلام سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علو وسفل بھی مسجد ہی ہو، بلکہ اس اشتراط سے اصل مقصود یہ ہے کہ اس سے حق عبد منقطع ہو جاوے، خواہ مسجدیت کی وجہ سے، یا وقف علی مسجد کی وجہ سے، پس اشتراط مسجدیت تمثیلا ہے نہ کہ حصرا اور اصل اشتراط انقطاع من العبد ہے، اور اگر تمثیلا نہ ہو تو تعطیلا ہے۔ واشتراک علت سے کہ وہ انقطاع حق عبد ہے، حکم معلول بھی عام ہوگا اور جہاں انقطاع نہ ہو مسجد نہ ہوگی۔ اور "لینقطع الخ" سے چونکہ اس عدم انقطاع کی صورت بھی مفہوم ہوتی تھی اس اعتبار سے آگے "بخلاف" کہہ رہے ہیں، اور یہ قول: "لأنه مسجد إلى عنان السماء وكذا إلى تحت الثرى" یہ اس صورت میں ہے جب پہلے سے اس کے نیچے ہے اب نہ بنایا ہو، پس تبعا سب مسجد ہو جاوے گا اور جب اول ہی اس کے نیچے سرداب بنالیا ہو تو قصد سے وہ جزو مستثنی ہو جائے گا۔ "وللقصد ترجيح على التبع"(۱)۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام زیلعیؒ کی وہ تحریر یہاں پر درج کردی جائے جس میں انہوں نے پوری طرح مسئلہ کی وضاحت کردی ہے:

"بخلاف مسجد بيت المقدس فإن السرداب فيه ليس بمملوک لأحد بل هو لمصالح المسجد حتى لو كان غيره مثله نقول بأنه صار مسجدا"(۲)۔

برخلاف مسجد بیت المقدس کے کہ اس میں تہ خانہ کسی شخص کی ذاتی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مسجد ہی کے مصالح کے لئے ہے، یہاں تک کہ اگر دوسری مسجد میں بھی اسی طرح تہ خانہ ہو تو ہم کہیں گے کہ وہ مسجد ہوگی۔

اور حرف آخر کے طور پر فقیہ ابو اللیث کا فیصلہ بھی ذکر کیا جاتا ہے جو امام شہاب الدین احمد شلبی نے تبیین الحقائق زیلعی کے حاشیہ پر درج کیا ہے۔

"فكل مسجد لم يكن كذلک بأن لا يكون خالصا لله لم يجز، وأورد أبو الليث هنا سوالا وجوابا فقال: فإن قيل: أليس مسجدبيت المقدس تحته مجتمع الماء، والناس ينتفعون به، قيل: إذا كان تحته شئ ينتفع به عامة المسلمين يجوز، لأنه إذا انتفع به عامة المسلمين صار ذلک لله تعالى أيضا، وأما الذى اتخذ بيتا لنفسه لم يكن خالصا لله تعالى، فإن قيل: لو جعل تحته حانوتا و جعله وقفا على المسجد، قيل: لايستحب ذلک، ولكنه لو جعل في الابتداء هكذا صار مسجدا، وما تحته صار وقفا عليه، ويجوز المسجد والوقف الذى تحته، ولو أنه بنى المسجد أولاثم أراد أن يجعل تحته حانوتا لمسجد فهو مردود باطل وينبغي أن يرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقيه"(۳)۔

۱۔ ۱۷ر جمادی الاولی ۱۳۳۴ھ تتمہ رابعہ ص ۳۱، امداد الفتاوی ۲ر ۷۰۹، ۷۰۸۔

۲۔ تبیین الحقائق للزیلعی ۴ر ۳۳۰۔

۳۔ حاشیۃ الشلبی علی التبیین ۴ر ۳۰۰۔

پس ہر وہ مسجد جو اس طرح نہ ہو، بایں طور کہ وہ خالصۃ اللہ تعالی کے لئے نہ ہو سو وہ مسجد نہیں ہوگی، فقیہ ابو اللیث نے اس جگہ سوال وجواب ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا مسجد بیت المقدس کے نیچے واٹر ٹنکی ہے، جس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد کے نیچے کوئی ایسی چیز ہو جس سے عامۃ المسلمین فائدہ اٹھاتے ہوں تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ عامۃ المسلمین کے اس سے فائدہ اٹھانے کی صورت میں وہ چیز خالصتاً اللہ تعالی کے لئے ہوگی، البتہ اگر اس نے اپنا ذاتی مکان تعمیر کیا تو وہ خالصتاً اللہ تعالی کے لئے نہ ہوگا، پس اگر یہ کہا جائے کہ مسجد کے نیچے دکان بنوائی جائے اور اسے مسجد پر وقف کردیا جائے تو حکم شرعی کیا ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ پسندیدہ نہیں ہے، لیکن اگر بنائے مسجد کے وقت ہی ایسا کیا گیا تو وہ مسجد ہو جائے گی اور اس کے نیچے کی دکان اس پر وقف ہوگی اور مسجد اور اس کے نیچے کے حصہ کا وقف کرنا جائز ہو جائے گا، لیکن اگر اولاً مسجد بنائی گئی پھر اس کے نیچے مسجد کے واسطے دکان تعمیر کرنے کا ارادہ کیا گیا تو باطل ومردود ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ مسجد کو اس کے سابق حال پر لوٹا دیا جائے۔

(۳)

یہ ساری بحثیں اس صورت میں ہیں جب کہ نو تعمیر مسجد میں بوقت بنا، کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مصالح مسجد یا اس کی ضروریات کے لئے وقف کردیا جائے، یعنی اصل جائداد میں مسجد کے علاوہ کسی کی ملک نہ ہو اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو جائے تو فقہ حنفی میں ظاہر روایت یہی ہے کہ یہ مسجد مسجد ہو جائے گی، لیکن مسجدیت کی تکمیل کے بعد ایسی تبدیلی جائز نہیں ہے۔

اب مسئلہ زیر بحث یہ رہ جاتا ہے کہ حق عبد منقطع نہ ہو، بلکہ کوئی ایک منزل مسجد بنادی جائے اور باقی منزلوں کو واقف اپنی ذاتی ملکیت میں برقرار رکھے تو ظاہر الروایت کا تقاضہ یہی ہے کہ یہ صورت درست نہیں اور ایسی مسجد کو شرعی قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

ظاہر الروایۃ سے ہٹ کر چند روایات ائمہ مذہب سے اور بھی مروی ہیں، چنانچہ حسن بن زیاد نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر نچلی منزل مسجد بنادی جائے اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو مسجد ہوگئی، وجہ اس کی یہ نقل کی ہے کہ مسجد کے مسجد ہونے کے لئے تابید اور پائداری ہمیشگی ضروری ہے، اوپر کی منزل میں پائیداری نہیں ہے، نیچے کی منزل زمین ہے جس میں پائیداری ہے، لہذا اگر نیچے مسجد بنائی جائے اور اوپر واقف اپنی ذاتی ملک کو برقرار رکھے تو مسجد کی تابید اور پائیداری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے وہ مسجد ہو جائے گی، صاحب "ہدایہ" کے الفاظ یہ ہیں:

"ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في مسجدبيت المقدس، وروى الحسن

عنہ أنہ قال: إذا جعل السفل مسجدا علی ظہرہ مسکن فہو مسجد؛ لأن المسجد مما یتابد، ذلک یتحقق فی السفل دون العلو"(۱)۔

اور اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ مسجد بیت المقدس میں ہے، اور حسن بن زیاد نے اما صاحب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر نیچے کی منزل کو مسجد بنایا گیا اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو وہ مسجد ہوگی اس لئے کہ مسجد تابید کا تقاضا کرتی ہے، اور تابید نیچے کی منزل میں متحقق ہوگی نہ کہ اوپر کی منزل میں۔

علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر کسی شخص نے مسجد تعمیر کی اور اس کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر رہائشی مکان رکھا اور مسجد کا دروازہ راستہ کی طرف کر دیا تو یہ مسجد، مسجد شرعی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق عبد اس سے متعلق ہے، لہذا وہ خالصتاً اللہ تعالی کے لئے نہیں ہوئی، بخلاف اس کے کہ اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے رکھ دیا گیا تو جائز ہو جائے گا۔ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

''اگر نچلی منزل مسجد ہو تو اوپر والوں کا بھی ایک درجہ حق نچلی منزل میں اس طرح برقرار رہتا ہے کہ وہ حضرت امام صاحب کے قول پر نچلی منزل کے مالک کو کیل لگانے، یا بعض دوسرے تصرفات سے منع کر سکتا ہے، اور اگر مسجد اوپر کی منزل پر ہوگی تو اصل زمین نچلی منزل کے مالک کی ہو جائے گی، برخلاف اس کے کہ اگر نچلی منزل، یا اوپر کی منزل مسجد کے لئے موقوف ہو تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کی ملکیت نہیں، بلکہ وہ حصہ مصالح مسجد کی تکمیل کے لئے ہے، پس وہ مسجد بیت المقدس کے تہ خانہ کی طرح ہے، یہی ہے ظاہر مذہب، اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر نچلی منزل کو مسجد بنا لیا جائے اوپر کی منزل کو چھوڑ کر تو جائز ہے، اس لئے کہ اس مسجد کو پائیداری اور تابید حاصل ہے، بخلاف اس کے کہ اوپر کی منزل کو مسجد بنایا جائے۔

امام محمد بن حسن سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے بالکل برعکس ہے، ان کا کہنا ہے کہ مسجد اوپر ہو سکتی ہے نیچے رہائش گاہ یا ذریعہ آمدنی کی دکانیں، اس لئے کہ اگر مسجد کے اوپر رہائش گاہ، یا دکانیں بنوائی جائیں گی تو مسجد کی عظمت کے خلاف ہوگا۔

"وعن محمد علی عکس هذا؛ لان المسجد معظم، وإذا کان فوقه مسکن أو مستغل یتعذر تعظیمه"(۲)۔

پس حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں:

۱۔ ہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۳۳۔

۲۔ حوالہ بالا۔

۱۔ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اگر بوقت بنائے مسجد کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مسجد کے مصالح، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کر کے واقف اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ مسجد مسجد شرعی ہو جائے گی۔

۲۔ اور اگر ایک منزل کو مسجد بنا کر دوسری منزل کو واقف اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مسجد نہیں ہوگی۔

۳۔ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اگر نچلی منزل مسجد اور اوپر کی منزل اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہوگا۔

۴۔ امام محمد بن حسن سے ظاہر الروایہ کے خلاف یہ روایت ملتی ہے کہ اگر اوپر کی منزل مسجد بنائی جائے اور نیچے کی منزل اپنے ذاتی استعمال میں رکھی جائے تو درست ہوگا۔

اور عام حالات میں ظاہر الروایت پر عمل راقم الحروف کے نزدیک اقرب الی الفقہ، اوفق بالزمان اور قابل فتوی ہے جس پر عمل آسان ہے۔

یہ تمام اقوال و روایات عام حالات میں ہیں، مخصوص حالات میں ایک دوسرا قول بھی منقول ہے، یعنی جب حضرت امام ابو یوسفؒ بغداد میں آ کر آباد ہوئے، گھنی آبادی کے اس شہر میں اراضی کی قلت دیکھی، اسی طرح امام محمد بن حسنؒ ''ری'' میں جا کر قیام پذیر ہوئے اور ان نو آباد شہروں میں کثرت آبادی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تنگی کو دیکھا تو ان دونوں حضرات نے رائے دی کہ چاہے اوپر مسجد ہو، یا نیچے اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تو بھی مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی، اس قول کا تعلق عام اور نارمل حالات سے نہیں ہے، بلکہ ضرورت اور حاجت کی صورت میں اس رائے کو ان دونوں بزرگوں نے اختیار کیا ہے:

"وعن أبی یوسف أنه جوز الوجهین حین قدم بغداد، ورای ضیق المنازل فکأنه اعتبر الضرورة، وعن محمد أنه حین دخل "ری" أجاز ذلک کله لما قلنا"۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب وہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانات کی تنگی کو دیکھا تو دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، گویا کہ انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب وہ ''ری'' میں قیام پذیر ہوئے تو ساری صورتوں کو جائز قرار دیا۔

صاحب ''عنایہ'' نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جوز فی الوجهین یعنی فیما إذا کان تحته سرداب، أو فوقه بیت ، وعن محمد أنه أجاز ذلک کله ای ماتحته سرداب وفوقه بیت مستغل أو دکاکین"(۱)۔

۱۔ عنایہ علی ہامش الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۳۵۔

پس انہوں نے دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، یعنی اس صورت میں جب کہ مسجد کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر گھر بنایا جائے اور امام محمد سے منقول ہے کہ انہوں نے سب صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جب کہ اس کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر ذریعہ آمدنی کے لئے مکان، یا دکانیں تعمیر ہوں۔

اور علامہ ابن الہمام صاحب ''فتح القدیر'' نے تحریر فرمایا ہے:

''وهذا تعليل صحيح ،لانه تعليل بالضرورة''(۱)۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت باب ضرورت وحاجت کی ہے جس پر مخصوص حالات میں غور کیا جا سکتا ہے۔

(فتوی حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی)

۱۔ ہدایہ مع الفتح ۶/۲۵۔

ضمیمہ

سوال: مسجد کے نیچے اس طرح کہ مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کے دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، یا نہیں اور یہ جو فقہاء نے کہا ہے کہ مسجد کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا تحت وفوق مسجد ہی ہو، اس سے کیا مراد ہے؟

جواب:

فقہاء کے قول ''شرط كونه مسجدا أن يكون سفله وعلوه مسجدا لينقطع حق العبد عنه'' کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تحت وفوق کا حقیقۃً بجمیع الوجوہ مسجد ہونا ضروری ہے، اس طور پر کہ جمیع احکام مسجد کے اس پر مرتب ہوں، جیسے حرمت دخول جنب وحائض وغیرہ، بلکہ غرض یہ ہے کہ تحت وفوق دونوں کا حقوق عباد واملاک سے منقطع ہونا ضروری ہے، اگر تحت، یا فوق کسی کی ملک میں رہے گا تو البتہ مسجدیت میں خلل ہوگا، پس اگر تحت وفوق مسجد کی متعلقات پر وقف کر دیے جائیں تو حق العبدان سے منقطع ہو جائے گا اور مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ واقع ہوگا، زیلعی ''کنز'' کی شرح میں لکھتے ہیں:

''ومن جعل مسجدا تحته سرداب وفوقه بيت، وجعل بابه إلى الطريق ومخرجه، أو اتخذ وسط داره مسجدا وأذن بالناس بالدخول فيه، يجوز له بيعه ويورث عنه، لأنه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد فيه، والمسجد لا يكون الا خالصا لله لما تلونا، ومع بقاء حق العبد فى أسفله، أو أعلاه أو فى جوا نبه محيطا به لا يتحقق الخلوص كله، أما إذا كان السفل مسجدا فلأن لصاحب العلو حقا فى السفل حتى لا يكون لصاحب السفل أن يحدث فيه شيئا من غير رضى صاحب العلو، وأما إذا جعل العلو مسجد ا فلأن أرض العلو ملك لصاحب السفل، وليس له من التصرفات من غير رضى صاحب السفل كالبناء وغيره بخلاف مسجدبيت المقدس، فإن السرداب فيه ليس بمملوك لأحد بل هو لمصالح المسلمين حتى لو كان غيره مثله نقول بأنه مسجد، وأما إذا اتخذ وسط داره مسجدا فلأن ملكه محيط بجوانبه، فكان له حق المنع من الدخول، والمسجد من شرطه أن لا يكون لأحد فيه حق المنع''۔

اور جس نے مسجد بنائی جس کے نیچے تہ خانہ اور اوپر گھر ہو اور اس کا دروازہ راستہ کی طرف رکھا، یا گھر کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دی تو اسے حق بیع حاصل ہے، اور وہ اس کی میراث ہوگی، اس لئے کہ حق عبد باقی ہونے کی وجہ سے وہ خدا کا خالص حق نہیں رہا اور مسجد صرف حق اللہ ہی ہوا کرتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور جب کہ اوپر نیچے، یا اطراف

میں حق عبد اس کا احاطہ کئے ہوئے ہو تو خالص حق نہیں رہا، اگر سفل مسجد ہو تو اس لئے کہ ارض علو صاحب
سفل کی ملک ہے، اور مالک علو کو بلا اجازت ملک سفل میں حق تصرف حاصل نہیں، بخلاف مسجد
بیت المقدس کے کہ اس کا تہ خانہ کسی کی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مصالح المسلمین کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسی
ہی حالت کسی اور مسجد کی ہو تو ہم اسے مسجد کہیں گے اور اگر اپنے وسط مکان کو مسجد بنایا تو اس لئے کہ وہ
اس کے جوانب کے احاطہ کا مالک ہے اسے حق ہے کہ وہ لوگوں کو داخل ہونے سے روک دے، اور مسجد
کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو حق منع حاصل نہ ہو۔

اور عینی کی ''شرح کنز'' میں ہے:

''فإن قلت: مسجد بيت المقدس تحته سرداب، قلت: السرداب فيه ليس بمملوك لاحد بل هو لمصالح المسجد حتى لو كان غيره مثله نقول بأنه مسجد''.

اگر تم کہو کہ مسجد بیت المقدس کے نیچے تہ خانہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تہ خانہ کسی کی ملک نہیں، بلکہ محض مصالح مسجد کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسا کسی اور مسجد میں ہو تو وہ مسجد کہلائے گی۔

درمختار میں ہے:

''لو بنى بيتا فوقه للإمام لا يضر، لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدية، ثم أراد البناء منع ولو قال: عنيت ذلك لم يصدق''.

اگر مسجد کے اوپر امام کے لئے گھر بنایا تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ یہ مصالح مسجد ہے اور اگر مسجد بن چکنے کے بعد اس کا قصد کیا تو وہ روکا جائے گا گو وہ یہ بھی کہے کہ میں امام کے لئے بنانا چاہتا ہوں۔

اور ''ردالمحتار'' میں ہے:

''يؤخذ من التعليل أن محل عدم كونه مسجدا فيما إذا كان لم يكن وقفا على مصالح المسجد، وبه صرح في "الإسعاف" فقال: وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كان وقفا عليه صار مسجدا''.

اور تعلیل سے یہ بات اخذ کی جاتی ہے کہ وہ مسجد اس وقت نہ ہوگی جب مصالح مسجد پر وقف نہ ہو'' اسعاف'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا اس پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

ان عبارتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسجد کے نیچے اگر خلا ہو، یا دکانیں ہوں اور وہ مسجد کے مصالح کے لئے وقف ہوں تو اس کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اور ''ردالمحتار'' کی عبارت اس کی موید ہے:

''بقي لو جعل الواقف تحته بيتا للخلاء، هل يجوز كما في مسجد محلة الشحم في دمشق؟ لم اره صريحا، نعم سيأتي متنا في كتاب الوقف أنه لو جعل تحته سردابا لمصالحه جاز''.

رہا یہ کہ اگر وقف کرنے والا مسجد کے نیچے بیت الخلا بنائے تو یہ جائز ہے، یا نہیں، جیسا کہ دمشق کے محلہ ''شحم'' کی مسجد میں ہے تو میں نے اس کے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی، ہاں ''کتاب الوقف'' میں یہ مسئلہ آئے گا کہ اگر مسجد کے نیچے مصالح مسجد کے لئے تہ خانہ بنایا تو جائز ہے۔

اور ''درمختار'' کی اس عبارت:

''ولا يجوز أخذا الأجرة منه، ولا أن يجعل شيء منه مشتغلا ولا سكنى''.

اور مسجد سے اجرت حاصل کرنا، یا اس کے کسی حصہ کو کام میں لانا، یا جائے سکونت بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس عبارت کی غرض یہ ہے کہ نفس مسجد کے کسی قطعہ کو کرایہ پر دینا اور اسے مسکن بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ ''منہ'' کا کلمہ اس پر دلالت کرتا ہے اور یہ امر ''ما نحن فيه'' سے علیحدہ ہے، کیونکہ ''ما نحن فيه'' میں نفس مسجد کے کسی جز کو کرایہ پر دینا نہیں ہے بلکہ دکانیں زیر مسجد، مسجد سے خارج اسی کے مصالح کے واسطے بنائی گئی ہیں، پس ان کو کرایہ پر دینا بلاتردد درست ہوگا، کیونکہ واقف اور بانی مسجد نے ان کو مسجد سے خارج رکھا ہے، مگر چونکہ مسجد پر وقف کر دیا ہے، اس وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا اور یہ خیال کہ زیر مسجد خلا اسباب مسجد کے رکھنے کی نیت سے درست ہے اور کرایہ پر دینا درست نہیں ہے خیال خام ہے، کیونکہ ''اسعاف'' وغیرہ میں ہے:

''إذا كان السرداب، أو العلو لمصالح المسجد، أو كان وقفا عليه صار مسجدا''.

جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

اور اس میں ''أو كان وقفا عليه'' کو لمصالح المسجد کے صورت پر بحرف ''او'' معطوف کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تہ خانہ اور بالا خانہ کا مصالح مسجد کے واسطے بنوایا جانا اور صورت ہے، اور ان دونوں کا مسجد پر وقف کیا جانا اور صورت ہے، اور دونوں صورتوں میں مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اسی بنا پر جب دکانیں مسجد کے نیچے وقف کی نیت سے بنوائی جائیں تو ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اور بسبب اس کے کہ وہ دکانیں ملک بنی آدم سے خارج ہوگئیں، ان سے علو کی مسجدیت میں خلل بھی نہ ہوگا، اگر یہ شبہ ہو کہ مسجد کے نیچے دکان بنانے سے اور اس میں کرایہ دار رکھنے سے مسجد کی حرمت میں خلل آتا ہے اور یہ ناجائز ہے، فتاوی عالمگیری میں ہے:

"قیم المسجد لا یجوز له أن یبنی حوانیت فی حد المسجد، أو فی فنائه، لأن المسجد إذا جعل حانوتا و مسکنا تسقط حرمته . وهذا لایجوز، والفناء تبع للمسجد، فیکون حکمه حکم المسجد کذا فی محیط السرخسی"۔

متولی مسجد مسجد، یا فنائے مسجد میں دکانیں نہیں بنا سکتا، کیونکہ جب مسجد بازار اور مسکن بنا دی جائے تو اس کی حرمت فنا ہو گئی اور مسجد کی حرمت کا فنا کرنا جائز نہیں ہے، اور فنائے مسجد مسجد کا تابع ہے۔ پس فنا مسجد کا حکم مسجد کا حکم ہوگا اور اسی طرح اور کتب معتبرہ میں بھی موجود ہے۔

"قیم المسجد إذا أراد أن یبنی حوانیت فی حد المسجد، أو فی فنائه لا یجوز، أما المسجد فلأنه إذا جعل المسجد مسکنا تسقط حرمة المسجد، وأما الفضاء فلأنه تبع لمسجد"۔

متولی مسجد اگر حد مسجد میں دکانیں بنانے کا ارادہ کرے تو جائز نہیں ہے، مسجد تو اس وجہ سے کہ جب وہ مسکن بن جائے گی تو اس کی حرمت جاتی رہے گی اور فنا مسجد اس وجہ سے کہ وہ مسجد کے حکم میں ہے۔

اور "حمادیہ" میں ہے:

"لو قیم المسجد أراد أن یبنی حوانیت فی حریم المسجد وفنائه، قال الفقیه أبو اللیث: لایجوز أن یجعل شیئا من المسجد مسکنا و مشتغلا"۔

اگر مسجد کے متولی نے ارادہ کیا کہ حریم مسجد میں دکانیں بنائے تو فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ مسجد کے کسی حصہ کو مسکن یا جائے شغل بنانا جائز نہیں ہے۔

ایسا ہی فتاوی قاضی خاں وغیرہ میں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان عبارتوں سے ممانعت دکان بنانے کی نفس مسجد اور اس کے حریم اور فنا میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ ممانعت بنائے دکان کی زیر مسجد، یہ بات ظاہر ہے کہ زیر مسجد نہ تو حقیقۃً مسجد ہے خصوصا جب کہ بانی مسجد نے اس کے نیچے خلا رکھا ہو اور اس کو وقف علی المسجد کیا ہو، کیونکہ وقف علی المسجد اور شی ہے اور مسجد اور شی ہے اور نہ فنائے مسجد ہے کہ جس کا حکم عزت وحرمت میں مثل مسجد کے ہو، کیونکہ فنائے مسجد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ "ردالمحتار" میں ہے:

"قوله کفناء مسجد هو المکان المتصل به لیس بینه و بینه طریق"۔

اور اگر ایسا ہی اعتبار عزت وحرمت کا کیا جائے اور اس پر عدم جواز کا فتوی دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ اگر مسجد کے

نیچے خلا نہ ہو، بلکہ متصل مسجد دکانیں بنائی جائیں تو وہ بھی ناجائز ہوں اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور یہ گمان کہ اگر مسجد کے نیچے دکانیں بنانا اور کرایہ دار رکھنا جائز ہو تو لامحالہ وہاں بول وبراز اور جماع کرنا بھی درست ہوگا۔ (حالانکہ یہ امور مسجد کے نیچے اور اوپر جائز نہیں) "درمختار" میں ہے:

"کره تحریما الوطی فوقه والبول والتغوط لأنه مسجد إلی عنان السماء"۔

(مسجد کے اوپر جماع، یا پیشاب کرنا اور پاخانہ پھرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ مسجد آسمان تک ہے)۔

اور "ردالمحتار" میں ہے:

"وکذا إلی تحت الثری کما فی البیری عن الاسبیجابی"۔

اور ایسا ہی تحت الثری تک، جیسا کہ "بیری" میں "اسبیجابی" سے نقل کیا ہے۔

باطل ہے اس وجہ سے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب زیر مسجد اور بالائے مسجد بانی مسجد نے کوئی مقام خارج از وقف علی المسجد نہ کیا ہو، ایسی ہی صورت میں فقہاء لکھتے ہیں کہ مسجد کا فوق آسمان تک اور تحت ثری تک سب مسجد کے حکم میں ہے، نہ کہ ہر صورت میں، عبارت سابقہ "درمختار" سے واضح ہے کہ مسجد کے اوپر اگر بانی مسجد نے کوئی مکان امام کے رہنے کے واسطے بنایا تو درست ہے، حالانکہ نفس مسجد کو مسکن بنانا بالاتفاق درست نہیں ہے، پس اگر یہ حکم کہ مسجد کا فوق اور تحت سب مسجد ہے ہر صورت میں ہوتا تو امام کے رہنے کے لئے بالاخانہ مسجد کے اوپر بنانا اور اس میں امام کا رہنا جائز نہ ہوتا(۱)۔

۱۔ مجموعہ الفتاوی مولانا عبدالحئی ۱ر۱۸۷ تا ۱۹۱۔

وقف

فقہ اسلامی میں

تاریخ انسانی میں سماج کے افراد دولت وغربت، ثروت وافلاس، صلاحیت کار اور قوت عمل میں یکساں اور مساوی کبھی نہیں رہے، انسانی اجتماعی زندگی میں موجود تفاوت اور اس کی مختلف شکلیں امتیازی معیارات اور ناہمواریاں جنم لیتی رہی ہیں۔

اللہ نے کائنات اور انسان کی تخلیق کے ساتھ زمین وآسمان میں بے شمار خزانے اور منفعت کی چیزیں بھی مہیا فرمادیں اور انسانوں کے لئے تمام اشیاء کو مسخر کر دیا، لیکن حالات اور صلاحیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کبھی مستحقین و مستضعفین محروم کر دیئے گئے، تو کبھی یتامی کی پرورش پر توجہ نہ ہو پائی اور وہ تعلیم، غذا، رہائش اور علاج ولباس جیسی بنیادی سہولتوں سے محروم رہ جاتے، معذورین اپاہجوں جیسی زندگی گذارنے پر مجبور ہو جاتے اور ایک ایک لقمہ کو ترس جاتے، بیوائیں دربدر کی ٹھوکریں کھاتیں اور بھیک مانگنے پر مجبور ہوتیں، بیمار علاج و دوا سے محروم ہو کر تڑپ تڑپ کر جان دے دیتے۔ گاؤں کے گاؤں اجڑ جاتے، پینے کے لئے پانی دستیاب نہ ہوتا، مقروض، قرض کے بوجھ تلے دبا رہتا، یہاں تک کہ اس کی روح پرواز کر جاتی، لیکن قرض ادا نہیں ہو پاتا، آبادی کی آبادی فقر وافلاس اور بھوک مری اور وبائی امراض کا شکار ہو جاتی، مگر امداد سے محروم رہ جاتی۔ اس طرح انسانی سماج کا محروم وپریشان حال طبقہ گوناگوں مسائل اور مصائب کا شکار ہوتا رہتا ہے، نیز محرومی و ذلت کے احساس میں گھٹ گھٹ کر جان دے دیتا ہے، اس صورتحال میں امن وسکون سے بھرپور اسلام نے ایک بہتر انسانی سماج اور فلاحی معاشرہ کی تشکیل کے لئے مربوط فلاحی ورفاہی نظام کا خاکہ پیش کیا۔

وقف کی مشروعیت قرآن وسنت کی روشنی میں

ایک طاقتور معاشی، فلاحی اور رفاہی نظام کے قیام کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ انسانوں کی بستی سے ''محرومی'' کو دور کیا جائے اور جنہیں رزق کا وافر حصہ ملا ہے وہ محسوس کریں کہ ان کے مال میں ان کا بھی حصہ ہے، جو کمزور ''غریب'' بے سہارا اور محروم ہیں، قرآن کریم میں ہے: ''وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ''(۱)۔

۱۔ سورۃ الذاریات: ۱۹۔

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقر وافلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہونچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز اور تدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس ومکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفاخانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسی سیکڑوں انسانی خدمات ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقہ پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

۲۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الف۔ ''وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ''(۱)۔

(اور تو کیا سمجھا کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر ہووے ایمان والوں میں جو تاکید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تاکید کرتے ہیں رحم کھانے کی)۔

ب۔ ''كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ''(۲)۔

(کوئی نہیں پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم کو اور تاکید نہیں کرتے آپس میں محتاج کے کھلانے کی)۔

ج۔ ''فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ'' (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا)(۳)۔

د۔ ''فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ'' (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو)(۴)۔

(ھ) ''لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ''(۵)۔

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

و۔ ''وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ''(۶)۔

۱۔ سورۃ البلد: ۱۲-۱۷۔

۲۔ سورۃ الفجر: ۱۷-۱۸۔

۳۔ سورۃ الضحیٰ: ۹۔

۴۔ سورۃ الماعون: ۲۔

۵۔ سورۃ البقرۃ: ۸۳۔

۶۔ سورۃ البقرۃ: ۱۷۷۔

(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔

ز۔ ''وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتٰمٰى بِالْقِسْطِ''(۱)۔

(اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر)۔

ح۔ ''وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ''(۲)۔

(اور گردنوں کے چھڑانے میں جو تاوان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کے وسیع اور عظیم ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔

اسلامی تعلیمات کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بے سہارا یتیم بچوں، بیواؤں اور مسکینوں کی خدمات کا درجہ وہ ہے جو جہاد فی سبیل اللہ کا ہے، یا اس کا درجہ اس شخص جیسا ہے جو دن بھر روزہ رکھے اور رات بھر اللہ کی عبادت میں جاگے(۳)۔

بلکہ اس کا انتظام واہتمام کہ اللہ کی ہر مخلوق خاص کر جاندار کی بھوک پیاس دور کرنا، ان کے لئے چراگاہوں کا انتظام اور اہتمام شریعت اسلامی کے ایسے مطلوب اعمال ہیں جن پر عند اللہ اجر بھی ہے، اور ہر وہ عمل جو موجب اجر ہو وہ موضوع وقف اور اس کا مصرف بھی بن سکتا ہے، چنانچہ حدیث بخاری کے مطابق ایک شخص نے پیاسے کتے کو پانی پلایا اللہ نے ایک جاندار مخلوق پر اس کی شفقت کو قبول فرمایا اور اس کی مغفرت فرمائی، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ'' إن لنا في البهائم أجرا؟'' (کیا ہمیں جانوروں کی خدمت پر بھی اجر ملے گا؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا:'' في كل ذات كبد رطبة أجر'' (یعنی ہر ایسی مخلوق کی خدمت میں جو جگر رکھتی (جاندار) ہو اجر ہے)(۴)۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:''ما من مسلم غرس غرسا فأكل منه إنسان، أو دابة، إلا كان له صدقة''(۵)۔

(یعنی کوئی بھی مسلمان اگر کوئی پودا لگائے اور اگر اس پودے سے کسی انسان کو یا کسی جانور کو غذا ملے تو اس کے لئے اس عمل میں صدقہ کا اجر ہے)۔

اس طرح جانوروں کے لئے چراگاہوں کا وقف کیا جانا بھی ایک ایسا صدقہ جاریہ قرار پائے گا جس کا اجر قیامت تک واقف کو ملتا رہے گا، جیسا کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی

۱۔ النساء: ۱۲۷۔

۲۔ سورۃ التوبۃ: ۶۰۔

۳۔ البخاری حدیث نمبر ۶۰۰۶، صحیح مسلم حدیث نمبر ۷۰۰۷۔

۴۔ بخاری کتاب الادب حدیث نمبر ۶۰۰۹۔

۵۔ بخاری حدیث نمبر ۶۰۱۲، مسلم حدیث نمبر ۲۵۵۳۔

مفید خدمت انجام دینے کا انتظام کرے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو، بلکہ اس کے گذر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر وثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

۱۔ ''وإذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له''(۱)۔

(جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین عمل کے (۱) صدقہ جاریہ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے، (۳) اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔

۲۔ ''وعن ابن عمرؓ أن عمر أصاب أرضاً من أرض خيبر فقال: يا رسول الله، أصبت مالا بخيبر لم أصب قط مالا أنفس منه، فبما تأمرني، فقال:'' إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لايباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث'' قال: فتصدق بها عمر على الا تباع، ولا توهب ولا تورث، وتكون في الفقراء، و ذوى القربى، والرقاب، والضيف، وابن السبيل، ولا جناح على من وليها أن يأ كل منها بالمعروف ويطعم غير متمول''(۲)۔

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ، مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا، تو آپ ﷺ مجھ کو کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کردو، مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے، نہ ہبہ کی جاسکتی ہے، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کردیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور (اس کی منفعت) فقراء، اہل قرابت، غلام کی آزادی، مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی، اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے، اس کو اپنے لئے ذریعہ آمدنی اور ذاتی سرمایہ نہ بنائے)۔

۳۔ ''وعن عثمانؓ أن النبی ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر (رومة) فقال:

۱۔ نیل الاوطار ۶/ ۱۲۷۔

۲۔ رواہ الجماعۃ۔

"من يشترى بئر رومة . فيجعل منها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها فى الجنة"، فا شتريتها من صلب مالى فجعلت دلوى فيها مع دلاء المسلمين"(۱)۔

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھے پانی کا کنواں نہیں تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: کون بئر رومہ کو خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرلیا)۔

۴۔"واول وقف خيرى عرف فى الإسلام هو وقف النبى ﷺ لسبع حوائط (بساتين) بالمدينة كانت لرجل يهودى إسمه مخيريق، قتل على رأس اثنين وثلاثين شهراً من مهاجر رسول الله وهو يقاتل مع المسلمين فى وقعة أحد، وأوصى: إن أصبت، أى قتلت، فاموالى لمحمد وضعها حيث اراه الله تعالى، فقتل يوم أحد، وهو على يهوديته، فقال النبى ﷺ: (مخيريق خير يهود)، وقبض النبى ﷺ تلك الحوائط السبعة فتصدق بها، أى وقفها، ثم تلاه وقف عمر، ثم تتابعت بعد ذلك اوقاف الصحابة" (۲)۔

(نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا، یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبوی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا، اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد (ﷺ) کے لئے ہوں گے، وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے۔ غزوہ احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا" نبی کریم ﷺ نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کردیا، پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا، پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے)۔

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے محبوس کردی جائے کہ اصل شئی محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے، لیکن وہ شئی جس کی

۱۔ رواہ النسائی والترمذی وقال: حدیث حسن۔

۲۔ الاسعاف فی احکام الاوقاف لبرہان الدین بن ابراہیم بن أبی بکر الطرابلسی ۹-۱۰۔

اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیع اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔

وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے، اور پورے عالم اسلامی میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آگیا، اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ، ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا، یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسانی معاشرے کی بنیادی حاجات کی تکمیل اور اصحاب سرمایہ کی طرف سے اپنی جائداد کا ایک حصہ ایسے خیری اور فلاحی کاموں کے لئے وقف کرکے ان ضروریات کو پورا کرنے کا پائیدار نظم ایسی مصلحت انسانی ہے جو مشروعیت وقف کی علت ہے، اور وقف کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کو ایک فلاحی معاشرہ کی صورت دینا ہے۔

وقف کی حقیقت:

وقف کی حقیقت اصل مال کو روکنا اور محفوظ رکھنا اور آمدنی کو متعین مدات خیر پر خرچ کرنا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شئی مالک کی ملک سے نہیں نکلتی، لیکن صاحبین اور دیگر ائمہ فقہ کے نزدیک وقف کی صورت میں اصل مال موقوف مالک کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہوجاتا ہے، اور اس طرح انتقال ملک کے اس عمل کے بعد مالک کو رجوع کا، یا اس مال موقوفہ پر تصرف کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا ہے، الا یہ کہ وہ خود متولی ہو تو پھر اس کا تصرف مالک کا نہیں متولی کا تصرف ہوگا، بہت سے فقہائے حنفیہ نے یہ بھی لکھدیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جواز وقف کے منکر نہیں لزوم وقف کے منکر ہیں، بہر حال اب توامت کے درمیان وقف کی صحت اور اس کا لزوم اور اموال موقوفہ کا ملک واقف سے انتقال اجماعی فیصلہ ہے جس میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مال وقف پر وقف کی مختلف نوعیتوں کو سامنے رکھتے ہوئے قبضہ اور انتقال ملک کے وقت کا تعین کیا جاتا ہے، مثلاً: جوار اضی مسجد کے لئے وقف کی گئی ہو اسے حد بندی کے ذریعہ الگ کردینا ہی واقف کی ملکیت کو ختم کردینا ہے، کبھی قاضی کے فیصلہ اور متولی کو حوالہ کردینے سے مالک کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے، یہ اور اس طرح کی بعض اور صورتیں فقہاء نے لکھی ہیں، امام ابو یوسف محض واقف کی طرف سے انشائے وقف کے الفاظ استعمال کئے جانے کو کافی تصور کرتے ہیں اور فتوی بھی اسی پر ہے، لہذا متولی کو سپرد کرے، یا نہیں۔ اسی طرح وہ شرطیں جو امام محمد نے لگائی ہیں مفتی بہ قول کے مطابق ان کی ضرورت نہیں ہے اور جیسے ہی اس نے یہ کہا کہ میں نے فلاں شئی وقف کی، وہ شئی اس کی ملکیت سے نکل گئی اور اللہ کی ملکیت میں داخل ہوگئی اور اب مالک کا اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، یا وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

باب وقف میں بنیادی مسئلہ ہے اموال وقف کا باقی رہنا (استدامت) اور اسی سے وہ سیکڑوں مسائل نکلتے ہیں جو فقہاء نے اصل مال وقف کی حفاظت کے لئے مستنبط کئے ہیں، باب وقف میں دوسرا اہم مسئلہ وقف کا نفع بخش ہونا ہے، اس لئے کہ اصل مال اگر محفوظ رہ جائے، لیکن اس سے کوئی آمدنی نہ ہو تو وقف کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اموال وقف کی نافعیت، افادیت اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی قائم اور باقی رہے، بلکہ اس میں اضافہ ہوتا جائے تاکہ مصارف وقف پر زیادہ سے زیادہ صرف کیا جا سکے، پھر اسی ذیل میں وقف سے حاصل ہونے والی آمدنی کے تحفظ اور اس کے دیانتدارانہ صرف کا مسئلہ بھی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے، فقہاء کے اس مسئلہ میں انتہائی احتیاط کا نتیجہ یہ ہے کہ ناظر ومتولی تو بہت دور کی بات ہے انہوں نے اوقاف کے مقدمات میں عام قضاۃ کو بھی فیصلہ کا اختیار نہیں دیا اور یہ لکھ دیا کہ جہاں بھی ''الأمر إلى القاضي'' (فیصلہ قاضی کے اختیار میں) لکھا گیا ہے وہاں مراد ''قاضی القضاۃ'' ہے، نہ کہ عام قاضی۔

استدامت وقف (وقف کی پائیداری) کے مسئلہ کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے وقف منقول اور وقف دراہم (کرنسی) کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اس لئے کہ عام طور پر جائداد منقولہ میں پائیداری اور قرار نہیں ہے اور دراہم (کرنسی) اسی وقت کام آتے ہیں جب خرچ کر دیئے جائیں، اس طرح ان کے باقی رہتے ہوئے ان سے نفع حاصل کرنے کا سوال ہی نہیں ہوتا، لیکن مختلف ادوار میں فقہاء نے اس دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فیصلے کئے ہیں۔ مثلاً: کتابیں اشیاء منقولہ ہیں، اور کتابوں کا وقف بے حد مفید اور ضروری ہے تو فقہاء نے اس کا استثناء کیا۔

میرے نزدیک موجودہ دور میں کئی صورتیں سامنے آگئی ہیں جن میں اگرچہ اشیاء منقولہ ہیں یا از قسم دراہم (کرنسی) ہیں، لیکن انہیں ایک ایسے سرمایہ کی حیثیت دیا جانا ممکن ہو گیا ہے کہ جن میں اصل محفوظ رہے اور آمدنی متعین مصارف پر خرچ کی جا سکے، ہیومن رسورسیز (Human Resourses) وسائل انسانی اور انسانی دماغ کی اپج، اس کے اکتشافات، فارمولہ اور سائینٹفک تھیوریز (علمی نظریات) حق تصنیف (جو مال نہیں حق ہے) وغیرہ، اسی طرح ان روپوں کا وقف جو کسی کاروبار میں انوسٹ کئے جا چکے ہیں، اصل شیئرز کو محفوظ رکھتے ہوئے اس کے منافع کو مصارف وقف پر خرچ کرنا، یہ اور اس طرح کے کئی مسائل ہیں جن پر علماء اور فقہاء کو غور کرنا ہوگا۔

املاک وقف کا نفع بخش ہونا، جیسا کہ عرض کیا گیا بہت ضروری ہے، اسی لئے فقہاء نے اوقاف معطلہ (وہ اوقاف جن سے آمدنی بند ہو گئی ہو) اور ویران اوقاف پر مفصل بحث کر کے یہ لکھا ہے کہ اگر وقف کی آمدنی کلیۃً بند ہو جائے تو اس جائداد وقف کو فروخت کر کے انہیں مقاصد کے لئے ایک نئے وقف کا قائم کیا جانا ضروری ہے، اور اگر وقف کی آمدنی ختم تو نہیں ہوئی، لیکن کم تر ہو گئی ہے تو ایسی صورت میں وقف کا استبدال زیادہ نفع کے حصول کے لئے فقہاء کے نزدیک محل نظر رہا ہے اور اس بارے میں دونوں طرح کی رائیں ملتی ہیں۔

آج کے عہد میں ایک بڑا مسئلہ جائداد اوقاف کی صحیح حفاظت اور اس کے صحیح نظم وانصرام کا ہے، بی بی صغری مرحومہ ساکنہ بہار شریف ضلع پٹنہ (موجودہ ضلع نالندہ) نے اپنا اسٹیٹ ۱۸۹۶ء میں وقف کیا تھا جس کو آج ایک سو تین سال گذر چکے، بی بی صغری کے وقف اسٹیٹ کے وقف نامہ میں ۱۸۹۶ء میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ املاک وقف اندر وقف نامہ ہذا کی مالیت مبلغ بارہ لاکھ روپے ہے، یاد رکھئے کہ اس وقت کا ایک روپیہ ملکہ وکٹوریہ کا چاندی والا روپیہ تھا، اور روپئے کی قوت خرید میں بھی کئی سو فیصد اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آج کے نرخ سے بی بی صغری مرحومہ نے بارہ ارب روپئے کی جائداد وقف کی تھی۔

لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ آج یہ وقف کس حال میں ہے، اس کی کل آمدنی کتنی ہے، اور اس کی موجودہ جائداد کتنی باقی رہ گئی ہے اور کتنی ختم ہو گئی ہے، یہ محض سامنے کی ایک مثال ہے، ورنہ اگر جائزہ لیا جائے تو لاکھوں اوقاف اپنی اربوں کی مالیت کھو چکے ہیں جن کی آمدنی نہ صرف مسلم سماج بلکہ تمام انسانی معاشرہ کی ہزاروں ضرورتوں کی کفالت کے لئے کافی تھی۔

وقف ڈولپمنٹ (تنمية الوقف) بلاشبہ اوقاف کی نافعیت کے اضافہ کے لئے بہت بڑا عمل ہے، اگر یہ دیانت دار، خدا ترس اور اس طرح کے معاملات کا تجربہ رکھنے والے باشعور لوگوں کے ہاتھوں میں ہو۔ اپنے ملک کے باہر میں نے خصوصیت کے ساتھ ''کویت'' میں وقف کو زیادہ مفید بنانے کے لئے کی جانے والی ٹھوس تعمیری کوششوں کے نتائج کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ سب کچھ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے دیگر ممالک کے لئے بھی بہترین نمونہ ہے، اسی طرح ہم انسانی بنیادی حاجات، تعلیم، معاش، کمزور طبقات کی سرپرستی، پیاسوں تک پانی پہنچانا، بے گھر لوگوں کو گھر فراہم کرنا، اور آنے والی نسلوں کے لئے مفید خدمات انجام دے سکتے ہیں جو عین تقاضائے اسلام ہے۔

پچھلے دنوں میں نے جودھپور میں جائداد موقوفہ کو ڈولپ کر کے اچھے ذرائع آمدنی حاصل کرنے کی ایک مفید اور مبارک کوشش دیکھی ہے اور اس سے پہلے کرناٹک میں کئی دیانتدار اور باشعور ذمہ داروں کو دیکھا ہے کہ جب وقف کا نظم وانصرام ان کے ہاتھوں میں آیا تو انہوں نے نہ صرف جائداد وقف کے استحکام کی صورت نکالی بلکہ ان کو مفید تر بنانے کے لئے مبارک کوششیں کیں۔

اس مبارک موقع پر جبکہ نہ صرف برصغیر بلکہ دیگر پڑوسی ممالک بلاد خلیج اور ترکی تک کے نمائندے موجود ہیں، ہم یہ ضرور کہنا چاہیں گے کہ جبھی ارباب حل وعقد اپنے اپنے دائرہ اثر واختیار میں اوقاف کے اس عظیم الشان ورثہ کو قوم کے لئے مفید اور بار آور بنانے کی جو بھی جد وجہد کریں گے اس کے لئے وہ عند اللہ ماجور ہوں گے، اور یاد رکھنا چاہئے کہ اگر مندرجہ ذیل نکات کی رعایت رکھی جائے تو وقف کی ترقی کے کام میں شریعت کے احکام کبھی حارج نہیں ہوں گے۔

۱۔ جائداد وقف کی حفاظت کہ کسی طرح بھی وہ ضائع نہ ہو۔

۲۔ وقف کی آمدنی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو، وہ اوقاف جن کی آمدنی ختم ہو چکی ہے، یا برائے نام رہ گئی ہے ان کو ہر قیمت پر ترقی دے کر مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کرنا۔

۳۔ اوقاف کے نظم و انصرام اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو صرف کرنے کے سلسلہ میں ہمیشہ منشا واقف کی رعایت رکھنا کہ نص واقف کی حیثیت نص شارع کی ہے، الا یہ کہ منشاء واقف مراد شارع سے ٹکرائے، ایسی صورت میں شارع کا مقصد اور اس کی مراد واقف کے منشاء پر ترجیح پائے گی۔

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں علماء اور ارباب دانش کے اس اہم اجتماع میں ان اہم مسائل کی جانب متوجہ کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں جو اس عہد کے پیدا کردہ ہیں اور بعض ممالک اور علاقوں کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہیں۔

اس ذیل میں ہندوستان میں خصوصیت کے ساتھ تقسیم ملک کے وقت پنجاب و ہریانہ و ہماچل پردیش سے مسلم آبادی کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے مساجد، مدارس، مقابر اور دیگر اوقافی جائدادوں کا معطل رہ جانا اور بسا اوقات غیروں کے قبضہ و دخل میں چلا جانا، کروڑ ہا کروڑ روپے کی مفاد عامہ کے لئے وقف جائدادوں کا ضائع ہونا ایک ایسا شدید المیہ ہے جس کے اثرات کا ازالہ سماجی فلاحی کام کرنے والوں کے ساتھ ساتھ علماء و فقہاء کی خصوصی ذمہ داری ہے، مثلاً ہزاروں ایکڑ کے قبرستان بیکار پڑے ہوئے ہیں، مساجد کے اوپر وقف اراضی، مسجدوں کے گردوپیش میں واقع اراضی اور خود مسجد کی اراضی کے مسائل اپنی اپنی علاحدہ نوعیت کے اعتبار سے علماء کو علاحدہ علاحدہ احکام شرعی کی موجودہ حالات میں تطبیق کے لئے دعوت دیتے ہیں، اس سلسلہ میں ہمارے بہت سے علماء نے وقف پر اپنے فتاوی جاری کئے ہیں، جس میں انہوں نے حالات، زمانہ اور مدارج احکام کی رعایت کی ہے۔

حرف آخر:

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں اس اہم عالمی اجتماع میں ایک اہم تجویز پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ میری تجویز کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ ہم ایسے اوقاف کے قیام کی جدوجہد کریں جس کی حیثیت محض مقامی نہیں بلکہ اس کا دائرہ دیگر ممالک تک وسیع ہو اور اس سے استفادہ کے مواقع خاص کر ان ممالک کے مسلمانوں کو حاصل ہوں جو تعلیمی اور معاشی طور پر پسماندہ ہیں۔

۲۔ اس اجتماع کے ذریعہ وقف ڈولپمنٹ کے لئے ایک عالمی فاؤنڈیشن قائم کیا جائے جو مختلف ممالک میں اوقاف کی جائدادوں کو ڈولپ کر کے مفید تر بنانے کی کوشش کرے۔

بدلتے ہوئے حالات میں

ویران مقابر اور اوقاف کے احکام

عرصہ سے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ قبرستان کے بارے میں شرعی احکام کیا ہیں؟ یہ جانتا ہوں کہ جنت البقیع میں ایک ہی جگہ پر چند برسوں کے بعد نئے مردے دفن کئے جاتے ہیں، یہ بھی جانتا ہوں کہ سعودی عرب میں مزارات اور قبے مسمار کئے گئے اور پرانے قبرستان رفاہ عام کے کاموں میں لئے جاتے ہیں، ممبئی میں جگہ ختم ہونے پر عام قبرستان بند کردیئے جاتے ہیں، اور پھر اس کے چار برس کے بعد وہ قبرستان دوسرے مصرف میں لیا جا سکتا ہے، پرائیوٹ قبرستانوں کی بات اور ہیں۔

پورے پنجاب میں گاؤں گاؤں قبرستانوں کی زمین غاصبانہ قبضہ میں چلی گئی، اگر وہ باضابطہ حکومت کے حوالے کی جائیں، معاوضہ کے ساتھ یا بغیر معاوضہ کے، وہ زیادہ بہتر ہے۔

بنگلور میں لوگ پرانے قبرستانوں کی زمین پر تجارتی عمارتیں بنانا چاہتے ہیں، اس لئے اس مسئلہ پر آپ کی رائے جاننا چاہتا ہوں۔

المستفتی سید شہاب الدین

(ممبر پارلیمنٹ)

پرانی قبروں میں دوسری میت کی تدفین:

۱۔ قبریں جب پرانی ہو جائیں، اور بظاہر حال لاش مٹی ہو چکی ہو، تو اس جگہ دوسری میت کو دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ جو فقہائے اسلام میں بڑا بلند مقام رکھتے ہیں، وہ ''ہدایہ'' کی شرح ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں کہ کوئی قبر دوسری میت کے لئے نہ کھودی جائے، الا یہ کہ پہلی قبر پرانی ہوگئی ہو کہ ہڈیاں بھی نہ بچی ہوں، لیکن اگر دوسری جگہ نہیں مل رہی ہو تو ہڈیاں رہتے ہوئے بھی دوسرے مردہ کو اس میں دفن کیا جا سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے مردہ کی ہڈیاں جمع کر کے ایک طرف رکھ دی جائیں اور نئے میت اور ان ہڈیوں کے درمیان مٹی وغیرہ کے ذریعہ آڑ بنادی جائے۔

''ایک قبر دوسرے شخص کی تدفین کے لئے نہیں کھودی جائیگی، سوائے اس کے کہ پہلی نعش بوسیدہ ہوگئی ہو، اور اس کی ہڈیاں تک نہ بچی ہوں، ہاں اگر کوئی دوسری قبر فراہم نہ ہو سکے تو پہلی نعش کی ہڈیاں ایک جگہ کردی جائیں گی، اور دونوں کے درمیان مٹی کی رکاوٹ بنادی جائے گی''۔

رہا یہ کہ قبر پرانی نہیں ہوئی ہو اور اسے کھود کر دوسرے مردے کو دفن کرنا پہلی میت کی بے حرمتی ہے، اور منکر یعنی ناپسندیدہ عمل ہے، اس لئے یہ درست نہیں ہوگا۔

''حلیہ'' نامی کتاب میں لکھا ہے کہ خصوصیت سے اس وقت جب اس میں ابھی ایک نعش بوسیدہ ہی نہیں ہوئی ہے، دوسرے کی تدفین مکروہ ہے، اور بعض جاہل گورکن جو نعش کو بوسیدہ ہونے سے پہلے ہی قبر کو کھود ڈالتے ہیں اور نئے مردے کو دفن کردیتے ہیں اس کا منکر ہونا بالکل واضح ہے''۔

یہ بھی فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ ایک قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا جس ضرورت اور مجبوری کے تحت درست ہے، اس کے ذیل میں اپنے رشتہ داروں کے قریب دفن ہونے کا جذبہ، یا اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کا جذبہ داخل نہیں ہے، دوسرے قبرستان میں جگہ ہو تو اس کی اجازت نہیں ہوگی، کہ ایک قبر میں دوسرا مردہ دفن کردیا جائے۔

زیلعیؒ نے اس کی صراحت کردی ہے کہ اگر قبر پرانی ہوچکی ہو، اور لاش مٹی کی صورت میں بدل چکی ہو تو وہاں دوسری قبر بنائی جاسکتی ہے(۱)۔

''اگر نعش بوسیدہ ہوگئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن کرنا، اس میں کاشت کرنا اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے''۔

علامہ شامیؒ نے اس سلسلہ میں اچھی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر میت کے لئے ایسے قبر فراہم کرنا جس میں کبھی کوئی دوسرا دفن نہیں ہوا ہو ناممکن بات ہے، ورنہ زمین کا ہر حصہ قبروں سے بھر جائے گا، خاص کر بڑے شہروں میں سخت دشواری ہوگی، اس لئے اصولاً یہی بہتر ہے کہ قبر کی قدامت پر حکم کو مبنی رکھا جائے، اور قدیم قبروں پر جدید قبریں بنانے کی اجازت دی جائے۔

''میں کہوں گا اس میں بڑی مشقت ہے، اس لئے بہتر ہے کہ بوسیدگی کو کچھ دوسرے مردہ کی تدفین کے جواز کے لئے مدار بنایا جائے، کیونکہ ہر مردہ کے لئے ایسی قبر کی فراہمی جس میں کوئی اور دفن نہ ہو، چاہے پہلی نعش مٹی ہی کیوں نہ بن گئی ہو ممکن نہیں ہے، خصوصاً بڑے اور وسیع شہروں میں''(۲)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبریں اگر قدیم ہوں تو ان پر دوبارہ قبریں بنائی جاسکتی ہیں۔

۲۔ رہا سوال سعودی میں مزارات کا مسمار کیا جانا تو ظاہر ہے کہ یہ متشدد سعودیوں کا کام تھا جسے اس زمانہ کے علماء نے بھی پسند نہیں کیا تھا، اور نہ آج جو کچھ سعودی عرب میں ہو رہا ہے اس کا ہر عمل شرعی حجت کا درجہ رکھتا ہے۔

۱۔ ردالمحتار ۱/۸۳۵۔

۲۔ حوالہ بالا۔

قبرستان سے دوسرا مصرف لیا جانا:

۳۔ تیسرا سوال ہے قبرستان قدیم سے دوسرا مصرف لیا جانا، میرے خیال میں اگر قبرستان کسی شخص کا ذاتی ہے، جیسا کہ اکثر بعض مقامات پر لوگ اپنی ذاتی ملک میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں، اور وہ اراضی اپنی ملک سے خارج نہیں کرتے، اور نہ دوسروں کو دفن کی عام اجازت دیتے ہیں، ایسے مقابر میں اگر قبریں پرانی ہوجائیں اور لاش کے مٹی ہوجانے کا گمان غالب ہوجائے تو پھر ایسی پرانی قبروں کی جگہ پر نہ صرف یہ کہ دوسرے مردوں کو دفن کرنا جائز ہوگا، بلکہ اس پر کاشت کرنا اور تعمیر کرنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ زیلعیؒ کی تصریح میں نے اوپر نقل کی جس میں انہوں نے ''وزرعه البناء عليه'' لکھا ہے۔

غرض یہ کہ مسئلہ کے دو پہلو ہیں، ایک احترام میت، تو وہ قدامت کی وجہ سے رکاوٹ باقی نہیں رہا، دوسرے یہ کہ وہ اراضی ملک ہے یا وقف، تو ملک کی وجہ سے مالک کو ان کے مالکانہ تصرفات کے حقوق بھی حاصل ہوجاتے ہیں جو احترام میت کے پیش نظر قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں اس کے لئے ممنوع تھے۔

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اراضی قبرستان کے لئے وقف صراحۃً کی گئی، یا اذن عام دفن موتی کے لئے دے دیا گیا، اور لوگوں نے اس میں دفن کرنا شروع کردیا، تو اس صورت میں اراضی وقف قرار پائیں، اور اب ان پر وقف کا قانون نافذ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ قبرستان کی حیثیت عام وقف کی ہے، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق نہ حکم حاکم ضروری ہے، اور نہ زبان سے کہنا، اور نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے، اگر عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہوجاتی ہے، اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہوجاتی ہے، یعنی قرائن وآثار سے اجازت کا واضح ہوجانا کافی ہے۔

''امام ابویوسفؒ کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے واقف کی ملک زائل ہوجائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگ سقایہ سے پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں اور رباطوں میں رہنے لگیں اور قبرستان میں تدفین شروع کردیں تب ملک زائل ہوگی۔ اور ''مبسوط'' میں ہے کہ ان مسائل میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، اور اس پر امت کا اجماع ہے''(۱)۔

اور جب قبرستان وقف ٹھہرا تو اب اس کی بیع درست نہیں، اور نہ وہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جاسکتا ہے، اور جب وقف صحیح ہوگیا تو اب نہ اس کا بیچنا درست ہے، اور نہ کسی اور کو مالک بنانا(۲)۔

لہذا جہاں تک قبرستانوں کی بیع کا سوال ہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم اور مردہ قبرستان جن سے دفن موتی کا مصرف عرصہ دراز سے نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جانے کا بظاہر امکان

۱۔ فتاوی عالمگیری ۲/۳۵۰۔

۲۔ ہدایہ۔

ہے، ایسے قبرستان کی اراضی کو کیا کیا جائے؟ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کر لیں گے، جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا بیحد دشوار، میری رائے میں ایسے قبرستان کی اراضی کو کرایہ (Lease) پر دیا جاسکتا ہے، اور یہی اقرب الی الفقہ ہے۔

فقہاء نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اگر شئی موقوف مقاصد وقف کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے تو اس کا دوسرا مصرف لیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ اور اس سے آمدنی حاصل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً: کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی، اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ اراضی بانی، یا ورثا، بانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمدؒ کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفادِ وقف کا حصول ختم ہو چکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی، مثلاً: دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں، اور اسے کرایہ پر لگانے کی بھی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہوسکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جاسکتا ہے۔

مختلف فقہاء نے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر مسجد سے متعلق بہت سے سامانوں کی منتقلی کا فتوی دیا ہے، اور بعض لوگوں کے سامنے یہ صورت پیش آئی کہ بادشاہ وقت نے کسی ویران مسجد کے قیمتی پتھروں کو دوسری مسجد میں لگانا چاہا اور استفتاء کیا، انہوں نے شرنبلالی کے قول پر فتوی دیتے ہوئے اس سے منع کر دیا، بادشاہ تو رک گیا، لیکن پھر دوسرے لوگوں نے اس سے ذاتی فائدہ اٹھایا، جس پر انہیں سخت ندامت ہوئی، شامیؒ نے یہ ساری بحث ''نقل انقاض مسجد'' کی بحث میں کردی ہے (۱)۔

پس پنجاب وغیرہ کی صورتحال جہاں سے ان قبرستانوں کے ختم ہو جانے کا خدشہ یقینی ہے، ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر ایسا اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتا، لہٰذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں، اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ہے، ان پر عمارتیں بنا کر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو بھی لیز پر دیا جاسکتا ہے، تاکہ اصل اراضی وقف کی حیثیت میں باقی رہ سکے، اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

''فتاوی خانیہ'' میں ہے کہ مسافر خانہ جو رہ گذر سے دور ہو، گذرنے والے مستغنی ہوں، اور راستے کے قریب ہی دوسری سرائے موجود ہو تو سید امام ابوشجاع کا خیال ہے کہ اس کا سامان دوسری سرائے میں استعمال کر دیا جائے گا، جیسا کہ مسجد ویران ہو جائے اور گاؤں کے لوگ اس سے مستغنی ہوگئے ہوں، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، وہ لکڑی فروخت کردے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگا دے تو جائز ہے، اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اب وہ واقف کی میراث شمار ہوگی، یہی حکم اس حوض کا بھی ہے جو عوامی مفاد کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اب قابل استعمال باقی نہ رہا ہے۔

---

۱ ردالمحتار ص ۵۱۳۔

نیز ''ذخیرہ'' میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی مسجد، یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہوگئے ہوں اور لوگوں کے وہاں سے چلے جانے کے باعث اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی ہو تو کیا قاضی کو حق ہوگا کہ اس کے اوقاف کسی اور مسجد، یا حوض میں لگا دیئے جائیں؟ انہوں نے جواب دیا! ہاں، اور ایسے ہی ''بحر الرائق'' میں ''قنیہ'' نامی کتاب سے نقل کیا گیا ہے...... مناسب ہے کہ ایک وقف کا سامان دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابوشجاع، امام حلوانیؒ کے فتوی کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں مسجد، یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ دونوں پیروی کے لئے کافی ہیں، خصوصاً ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے، یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارتگر اٹھالے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ و تجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگراں وغیرہ اسے کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہو جائے گی (۱)۔

جب وقف کی عمارت منہدم ہو جائے اور اس شئی وقف کے لئے کوئی ایسا سامان نہ ہو جس کے ذریعہ اس کی تعمیر کی جاسکے تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ وقف بانی، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئی واقف، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹائی جائے گی جو مکمل طور پر اس لائق باقی نہ رہی ہو، جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا تھا، مثلاً: دکان جو جل گئی ہو اور اس سے اب کچھ بھی کرایہ حاصل نہ ہوسکتا ہو، اور مسافر خانہ اور حوض جو تباہ ہو گیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور جو عمارت کہ وقف کی گئی ہو، وہ واقف کی ملک میں واپس نہیں آسکتی، اور اس کا میدان وقف ہی رہے گا، جو کرایہ پر دیا جائے گا، اگرچہ تھوڑا سا کرایہ حاصل ہو، بخلاف سرائے کے، جہاں تک رستاق کی بات ہے تو وہ کبھی کبھی ویران ہو جاتا ہے، اور وہ کبھی بن جاتا ہے، اور وہ اس حالت میں ہو جاتا ہے کہ اگر عمارت کا شکستہ حصہ منتقل کر دیا جائے تو اس کی زمین ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو تعمیر کرے یا درخت لگائے، اگرچہ کہ کرایہ کم حاصل ہو (۲)۔

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتوی سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کے دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کر رہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کر لیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتوی کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہٰذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

۱۔ ردالمحتار ۳/ ۵۱۴۔

۲۔ ردالمحتار ۳/ ۵۱۳۔

خلاصہ بحث:

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیر آباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزارہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کو تعمیرات، یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولا دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے، جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور موجودہ عرف وحالات

سوال:

نماز جمعہ کے سلسلے میں ایک الجھن کا ازالہ مطلوب ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ علماء حنفیہ نے نہایت مضبوط دلائل کی بنیاد پر جمعہ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کے لئے مصر کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ قریہ میں جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہے، لیکن مصر کی تعریف میں علمائے حنفیہ میں اتنے شدید اختلافات ہیں کہ کسی ''گاؤں'' کو مصر کی تعریف سے نکالنا یا کسی بڑے سے بڑے شہر کو مصر میں داخل کرنا قدرے مشکل ہوجاتا ہے، صاحب وقایہ مصر کی صرف ایک تعریف ذکر کرتے ہیں: "مالا یسع اکبر مساجده أهله مصر'' ۔ اس سے قبل شارح نے بھی ایک تعریف یہی "عند البعض هو موضع الخ"کہا ہے، "هو موضع''پر مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے حاشیہ لکھا ہے:"وعليه فتوى أكثر الفقهاء''مولانا عبدالشکور صاحبؒ نے بھی مصر کی یہی تعریف کی ہے، اور'' خزانۃ المفتیین، بحر الرائق'' اور'' وقایہ'' کا حوالہ دیا ہے، ملاحظہ ہو(علم الفقہ دوم ص ۱۴۶،۱۴۵)۔

مصر فقہاء کی اصطلاح میں اس مقام کو کہتے ہیں جہاں ایسے مسلمان جن پر نماز واجب ہے اس قدر ہوں کہ اگر سب مل کر وہاں کسی بڑی مسجد میں جمع ہونا چاہیں تو اس مسجد میں سب کی گنجائش نہ ہو، اس مسجد سے جامع مسجد مراد نہیں ہے، بلکہ پنج وقتہ نماز کی مسجد مراد ہے، جس مقام میں یہ تعریف صادق ہو وہ معتبر ہے، اور جہاں صادق نہ ہو وہ قریہ ہے۔

نیز مولانا حاشیہ میں مصر کی ان مختلف تعریفات کو جنہیں حنفیہ نے بیان کیا ہے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، مگر اکثر فقہاء کے نزدیک مختار اور تمام متاخرین کا مفتی بہ قول وہی ہے جو ہم نے لکھا(بحر الرائق، خزانۃ المفتیین، فتاوی زاہدیہ)صاحب ہدایہ نے بھی مصر کی ایک تعریف یہی کی ہے، شرح عنایہ میں بھی یہی تعریف نقل کی گئی ہے، ملاحظہ ہو:(فتح القدیر جزو ثانی ص ۱۴)۔

اس لئے ہمارے یہاں جن بستیوں میں مصر کی یہ تعریف صادق آتی ہے اور وہاں جمعہ کی نماز بھی ہوتی ہے تو اگر لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھنے سے منع نہ کیا جائے تو کیا حرج ہے، جب کہ جمعہ سے روکنے میں صرف اختلاف کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے، جیسا کہ ایک بستی میں پہلے سے جمعہ کی نماز ہوتی چلی آرہی تھی، اور اب منع کیا گیا تو کچھ لوگ ظہر کی نماز پڑھتے ہیں اور دوسرے لوگ جمعہ کی نماز ادا کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میری بستی (جس میں مصر کی تعریف صادق آتی ہے) سے قریب ایک جگہ'' ساٹھی'' ہے جہاں

بازار ہے، ایک دینی مدرسہ ہے، جہاں ہمیشہ علماء رہتے ہیں، تھانہ دو ریلوے اسٹیشن بھی ہے، وہاں مصر کی وہ تعریف صادق آتی ہے جس کو حضرت امام ابن ہمامؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے (ص ر ۱۴) پر ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ مصر وہ شہر ہے جس میں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، سرائے ہوں، قاضی ہو، جو ظالم ومظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم ہو جس کی طرف حادثات (وقوع پذیر مسائل) میں رجوع کیا جاسکتا ہو''۔

چار میل کے فاصلے پر ایک دوسرا بازار ہے، جہاں ضروریات زندگی کی ساری ہی چیزیں دستیاب ہوتی ہیں، بلکہ خصوصیت سے شمالی بہار کے غلہ کا سب سے بڑا بازار ہے اور آبادی بھی بہت ہے، ریلوے اسٹیشن اور تھانہ وغیرہ بھی ہیں، وہاں مصر کی دوسری تعریفیں بھی صادق آتی ہیں، امام ابن ہمامؒ نے ''توابع مصر'' کی تعریف میں جو اقوال نقل کئے ہیں (یعنی تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل) اور آخر میں لکھتے ہیں:

''اگر یہ بات ممکن ہو کہ جمعہ میں حاضر ہو اور اپنے اہل وعیال کے ساتھ بے تکلف شب گذاری بھی کر سکے، تو جمعہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ ''بدائع'' میں لکھا ہے کہ یہی بہتر ہے''۔

ان تفصیلات کے بعد میری بستی اگر مصر نہ بھی ہو تو ''توابع مصر'' میں سے ہے اور جمعہ کی نماز واجب ہے، بلکہ فناء مصر کی تعریف میں جو اختلافات ''محیط'' سے صاحب ''کفایہ'' نے نقل کیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق دو میل تک فناء مصر میں داخل ہے، اور چونکہ میری بستی ''ساٹھی'' (جو مصر ہے) کے فناء میں داخل ہے، جمعہ کی ادائیگی بھی صحیح ہوگی، اب اگر ہماری بستی میں جمعہ کے عدم وجوب، یا جمعہ کے وجوب اور ادائیگی کی عدم صحت کا فتوی دیا جائے تو کچھ لوگ جمعہ کی نماز پڑھیں گے اور دوسرے لوگ ظہر کی، اور دونوں جماعتیں تارک فرض قرار پائیں گی، اور زبان سے نہ سہی، لیکن دل سے دونوں فریق ایک دوسرے کو تارک فرض اور فاسق خیال کریں گے، تو کیا اس عظیم فتنہ سے بچنے کے لئے اور حتی الامکان لوگوں کو معصیت سے بچانے کے لئے حنفیہ کے اس قول کے مطابق فتوی نہیں دیا جاسکتا، جس کے بارے میں مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ لکھتے ہیں:

''علیه فتوی أکثر الفقهاء'' اور مولانا عبدالشکور صاحبؒ لکھتے ہیں کہ تمام متاخرین کا مفتی بہ قول یہی ہے۔

نیز اگر کسی شخص کو مصر کی تعریف میں اختلافات کی وجہ سے کسی بستی کے مصر ہونے اور نہ ہونے میں شبہ ہو جائے تو کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ وہ تو خود جمعہ کی نماز نہ پڑھے، لیکن جو لوگ پڑھتے ہیں ان کو منع بھی نہ کرے، یا وہ خود امام ابن ہمامؒ کے اس مشورہ پر عمل کرے جو انہوں نے ایسے شخص کے لئے (فتح القدیر ۲ر۱۵) پر نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو:

''إذا اشتبه علی الإنسان ذلک ینبغی أن یصلی اربعا بعد الجمعة ینوربها آخر فرض أدرکت وقته ولم أرده بعده''۔

جیسا کہ ایک مصر میں متعدد جمعہ کے بارے میں ان کا یہی مشورہ ہے۔

نیز ابن ہمامؒ کی اس رائے کے مطابق جو انہوں نے (فتح القدیر ۲ر۱۳ سطر ۱۶ و ۱۷) میں تحریر کی ہے، امیر شریعت کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے؟

ملاحظہ ہو: ''اگر امام کسی جگہ کو شہر قرار دے دے اور لوگوں کو اس میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اور اگر اہل شہر کو جمعہ قائم کرنے سے منع کر دے تو لوگ جمعہ قائم نہ کریں''۔

عبدالجلیل عفی عنہ قاسمی

مدرس مدرسہ اسلامیہ بتیا۔

الجواب:

آپ کا مکتوب میں نے غور سے پڑھا، آپ نے ایک اہم مسئلہ چھیڑا ہے، اور اس کی اہمیت کے دو رخ ہیں، ایک تو ائمہ اور مشائخ کے اختلافات نے اس مسئلہ کو معرکۃ الآراء مسئلہ بنا دیا ہے، اور دوسری طرف اس مسئلہ کی نزاکت اور اہمیت میں اضافہ یوں ہو گیا کہ یہ مسئلہ علماء کی مجلس مذاکرہ سے نکل کر عوامی بحث ومجادلہ کا موضوع بن گیا اور نتیجتاً خالص فقہی اور علمی مسئلہ امت کے مابین نزاع کی صورت اختیار کر گیا۔

آیئے پہلے ہم لوگ اس مسئلہ کا فقہی حیثیت سے جائزہ لیں، ایک طبقہ کا خیال ایسا ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، چنانچہ علامہ شوکانی نے ''نیل الاوطار'' میں لکھا ہے کہ:

''وذلک أن الجمعة فرضت علی النبی ﷺ وهو بمکة قبل الهجرة، کما أخرجه الطبرانی عن ابن عباس فلم یتمکن من إقامتها هنالک من أهل الکفار فلما هاجر من هاجر من أصحابه إلی المدینة کتب إلیهم یأمرهم أن یجمعوا فجمعوا''

''اور وہ اس لئے کہ جمعہ رسول اللہ ﷺ پر ہجرت سے پہلے ہی مکہ میں فرض عین ہو چکا تھا جیسا کہ طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، لیکن چونکہ وہاں جمعہ کا قیام اہل کفر کی وجہ سے ممکن نہ ہو سکا ہے، چنانچہ جن صحابہؓ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی آپ ﷺ نے خط لکھ کر ان کو حکم دیا کہ جمعہ قائم کریں''۔

اسی لئے سیدنا اسعد بن زرارہؓ ہجرت نبوی ﷺ سے پہلے ہی جمعہ مدینہ منورہ میں شروع کرا چکے تھے اور مکہ مکرمہ میں استطاعت کے فقدان کی وجہ سے جمعہ نہیں قائم کیا جاسکا، حضور اقدس ﷺ ہجرت کر کے تشریف لائے تو اولاً چند یوم (۱۴ یوم حسب روایت بخاری) قبا میں گذارے [۱]۔

۱۔ صحیح بخاری ۲ر۲۳۲، عن انس بن مالک باب مقدم المدینہ، مطبوعہ مصر۔

حضور اقدس ﷺ نے جمعہ ان ایام میں نہیں پڑھا، حالانکہ یہاں استطاعت حاصل تھی، البتہ جب مدینہ منورہ کی حدود میں داخل ہوگئے تو پہلا جمعہ حضور اقدس ﷺ نے ادا فرمایا، پس خلاصہ یہ ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، اور اس کے مسائل ممہد ہو چکے تھے، اور اس کے بعد آیت: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة" نازل ہوئی، لہذا اس آیت کے مخاطب خاص ہیں عام نہیں (۱)، صحابہ کرامؓ کے سامنے عمل نبوی ﷺ کی روشنی میں متعین تھا، یہی وجہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرامؓ کے دور میں دیہاتوں میں نماز جمعہ پڑھے جانے کا ثبوت نہیں ملتا۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جمعہ کی آیت عموم کو مفید ہے، اس لئے وجوب جمعہ کا حکم عام ہے، اور اس بارے میں ''جواثی'' (۲) میں قیام جمعہ کی روایت پیش کی جاتی ہے، جس کے متعلق وہ قریہ تھا یا شہر کی بحث چھڑتی ہے۔

غرض یہ کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث سیدنا علی ابن ابی طالب "لا جمعة ولا تشريق" (۳) کو جو اگر موقوف ہے (۴)، لیکن "مالا يدرك بالقياس" (۵)، میں وارد ہونے کی وجہ سے مرفوع (۶) ہے، تو دلیل بناتے ہیں، اور صحت اداء جمعہ کے لئے مصر کی شرط لگاتے ہیں، دوسرے ائمہ مجتہدین اگرچہ مصر کی قید نہیں لگاتے، لیکن انہوں نے بھی آیت کو اپنے عموم میں باقی نہیں رکھا، اور جمعہ کو بعینہ مثل ظہر کے تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ جمعہ کی صحت اور اس کے وجوب کے لئے کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور کرتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شہر کی قید کی وجہ سے تخصیص بڑھ گئی ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں قریبی (دیہات) میں بھی جمعہ ہوسکتا ہے، لیکن صحرا و ویرانہ (سمندر میں) جمعہ بالاتفاق درست نہیں (۷)۔

بہر حال جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے یہاں بالاتفاق جمعہ صحیح ہونے کے لئے شہر شرط ہے، اب امام ابوحنیفہؒ سے مصر کی جو تعریف نقل کی جاتی ہے وہ یہ ہے: ''شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں اور بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور جس کی طرف حوادث (پیش آمدہ مسائل) میں رجوع کیا جاسکے، مگر یہ کہ صاحب ''ہدایہ'' نے اس کو اس کی بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر و قاضی کی شان یہ ہے کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود کو قائم کرنے پر قادر بھی

۱۔ یعنی عام مسلمان جو شہروں اور دیہاتوں میں رہتے تھے مخاطب نہیں تھے، بلکہ اہل مدینہ جو شہر کے باشندہ تھے وہی اس حکم کے مخاطب تھے۔

۲۔ مدینہ سے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

۳۔ جمعہ و عید شہر کے علاوہ کہیں اور نہیں ہوسکتا۔

۴۔ موقوف اس حدیث کو کہتے ہیں جو حضور ﷺ تک نہ پہونچے، بلکہ اس کی صحت سند کسی صحابی ہی تک پہونچتی ہو۔

۵۔ ایسے مسائل کو کہتے ہیں جس میں عقل وقیاس کو کوئی دخل نہ ہو صحابہؓ کا ایسے مسائل میں کوئی رائے دینا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بھی حضور ﷺ ہی سے منقول ہوگا، اس لئے کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرات صحابہؓ دین کے ان مسائل میں جو عقل وقیاس سے نہ سمجھے جاسکتے ہوں بطور خود کوئی رائے دے دیں۔

۶۔ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند رسول اللہ ﷺ تک پہونچتی ہو۔

۷۔ فتح القدیر ۲/۱۵۔

ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے، بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے، اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے کیونکہ صدر اول میں قضاء کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی اور قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسا ہی ''خلاصہ'' میں ہے، یعنی ہر وہ آبادی جس میں گلیاں ہوں، بازار ہوں اور اس میں محلے ہوں اور والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور عالم ہو جس کی طرف پیش آمدہ مسائل میں رجوع کیا جاتا ہو۔

صاحب ''ہدایہ'' مصر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''كل موضع له أمير و قاضي ينفذ الأحكام و يقيم الحدود'' (۱)۔ ظاہر ہے کہ صاحب ''ہدایہ'' کی تعریف کی رو سے صرف امیر و قاضی جس کے ذریعہ تنفیذ احکام اور اقامت حدود ہو کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں گلیاں، بازار اور عالم جو مرجع فتاوی ہو، چاہے نہ ہو، اس لئے صاحب ''ہدایہ'' کی تعبیر عام ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف جس تعریف کی نسبت کی گئی ہے، اس کے الفاظ جو ابن نجیم مصریؒ نے لکھے ہیں اس میں "ينصف الظلوم" کے بجائے "يقدر على انصاف المظلوم" ہیں، یعنی انصاف بالفعل ضروری نہیں، بلکہ انصاف پر قدرت کافی ہے (۲)۔

صاحب ''بدائع'' نے امام صاحبؒ کی طرف منسوب تعریف کو اصح (زیادہ صحیح) قرار دیا ہے، بہر حال صاحب ''ہدایہ'' کے الفاظ جو ''ظاہر الروایہ'' (۳) میں ہیں، اگر ان کے بارے میں توجیہ کرلی جائے کہ وہ جہاں قضاۃ اور امیر ہوں گے وہاں آبادی کی وسعت بھی ہوگی جس کی وجہ سے گلیاں اور محلے نیز بازار ہوں گے ہی۔

نیز یہ کہ صدر اول میں قضاۃ مجتہد ہی ہوتے تھے، اس طرح افتاء اور پیش آمدہ مسائل کے حل کے بارے میں بھی وہاں رعیت پیدا ہو جاتی تھی، تو دونوں تعبیرات میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے، اور معنی و نتیجہ کے اعتبار سے دونوں تعریفات کو ایک قرار دیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ صاحب درمختار ''ملتقی الابحر'' کی شرح ''الدر المنتقى في شرح الملتقى'' میں لکھتے ہیں:

''شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور جس کی طرف حوادث میں رجوع کیا جاسکے، مگر یہ کہ صاحب ''ہدایہ'' نے اس کو اس بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر و قاضی کی شان یہ ہے

۱۔ الہدایہ ۱/ باب صلاۃ الجمعہ، ہر جگہ جہاں امیر و قاضی ہوں، جو احکام نافذ کرتے ہوں اور حدود قائم کرتے ہوں، ''مصر'' ہے۔

۲۔ البحر الرائق ۲/ ۱۵۲۔

۳۔ ہو ظاہر المذہب علی ما نص علیہ السرخسی ۱/ ۲۶، مجمع الانہر، سرخسی کی تصریح کے مطابق یہی رائے (صاحب ہدایہ کی رائے) ظاہر مذہب ہے، واضح ہو کہ جس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائیں باہم مختلف ہوں ان میں ظاہر روایت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے پر قادر بھی ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے، کیونکہ صدر اول میں قضا کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی یا قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسے ہی ''خلاصہ'' میں ہے''۔

بہرحال ''ظاہر الروایہ'' کی یہ تعریف وہ ہے جسے صاحب ''بدائع'' نے اصح کہا ہے اور کرخی اور قدوری نے اختیار کیا ہے۔

دوسری مشہور تعریف وہ ہے جسے بہت سے فقہاء نے اختیار کیا ہے اور جس کا ذکر آپ نے اپنے مکتوب میں کیا ہے، یعنی "مالایسع أکبر مساجده أهله" (یعنی وہ آبادی جہاں کی سب سے بڑی مسجد میں اگر تمام وہ لوگ اس آبادی کے آجائیں جن پر جمعہ فرض ہے تو مسجد کی وسعت ان کے لئے ناکافی ہو جائے (وهو مالا يسع أكبر مساجده أهله) یعنی: من يجب عليه الجمعة لامكانه مطلقا(۱)۔

(بعض لوگوں کا خیال ہے) اس کے قائل صاحب ''وقایہ'' اور ''صدر الشریعہ'' وغیرہ ہیں کہ اگر تمام آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لئے کافی نہ ہو، یہ امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے، اور یہی ثلجی کا قول مختار ہے (۲)، اور اسی پر اکثر فقہاء کا فتوی ہے جیسا کہ مجتبی میں ہے، احکام شرعیہ میں سستی پیدا ہو جانے کے باعث (۳) (مصر وہ ہے کہ اگر وہاں کے تمام مکلف وہاں کی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ کافی نہ ہو) (۴)۔

مکلف کی قید سے عورتوں، بچوں اور مسافروں کا استثناء مقصود ہے، جیسا کہ قہستانی سے مروی ہے، اور ابو شجاع نے کہا ہے کہ شہر کی تعریف میں یہ سب سے بہتر قول ہے، جیسا کہ ''ولوالجیہ'' میں ہے اور وہی صحیح ہے ''بحر'' اور اسی پر ''وقایہ'' میں فتوی ہے اور ''مختار'' کے متن شرح میں بھی ''درمختار'' میں اسی قول کو پہلے ذکر کیا ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اسی کو ترجیح ہے، صدر الشریعہ نے یہ کہہ کر اس کی تائید کی ہے کہ احکام شرع بالخصوص حدود نافذ کرنے میں شہروں میں سستی برتی جاتی ہے'' (۵)۔

مندرجہ بالا عبارتوں پر غور فرمائیے تو واضح ہو جاتا ہے کہ ابو عبد اللہ الثلجی ابن شجاع صاحب ''وقایہ''، صدر الشریعہ، ملا خسرو، صاحب ''ولوالجیہ'' وغیرہ بہت سے فقہاء نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس قول کی تضعیف بھی کی ہے اور اس پر نقد کیا ہے، چنانچہ صاحب ''ملتقی الأبحر'' نے اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس پر بحث کرتے

۱۔ درر الحکام ملا خسرو ۱/ ۱۳۶۔
۲۔ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/ ۱۶۶۔
۳۔ در المنتقی ۱/ ۱۶۶۔
۴۔ در المختار ۱/ ۔
۵۔ رد المحتار فی الدر المختار ۱/ ۷۴۳، ۷۴۸۔

ہوئے شارح ''مجمع الانہر'' میں لکھتے ہیں کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

''وإنما أورد بصيغة التمريض لأنهم قالوا: إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين''(۱)۔

شامی نے شرح ''منیہ'' کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف وہی صحیح ہے جسے صاحب ''ہدایہ'' نے اختیار کیا ہے، رہا صدر الشریعہ کا یہ کہنا کہ چونکہ احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہوگئی ہے، اس لئے تنفیذ احکام اور اقامت حدود وغیرہ کی شرطیں لگانا صحیح نہیں ہوگا، اور اس طرح انہوں نے صاحب ''وقایہ'' کی طرف سے دفاع کیا اور صاحب ''ہدایہ'' کی تعریف جو ''ظاہر الروایہ'' ہے اس کی تضعیف کی، اس لئے قابل قبول نہیں کہ اگرچہ عملاً احکام اسلامی کا نفاذ فی الحال نہیں ہو رہا ہو، لیکن اگر قدرت تنفیذ موجود ہے تو یہ تحقق مصر کے لئے کافی ہوگا، جیسا کہ ''تحفہ'' میں امام ابو حنیفہ سے مروی الفاظ میں ''قدرة على الانصاف'' کے صریح الفاظ سے معلوم ہوتا ہے (قولہ وظاہر المذاہب)۔

''شرح ''منیہ'' میں لکھا ہے کہ صحیح تعریف وہ ہے جسے صاحب ''ہدایہ'' نے اختیار کیا ہے کہ شہر وہ ہے جہاں امیر ہو، قاضی ہو جو احکام نافذ کرے اور حدود قائم کرے اور صاحب ''وقایہ'' کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے صدر الشریعہ کا اس قول کو ضعیف قرار دینا اور یہ کہنا کہ شہروں میں احکام کے نفاذ میں سستی برتی جاتی ہے خود ضعیف ہے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ احکام کے نافذ کرنے پر قدرت ہو، جیسا کہ ''تحفہ'' میں امام ابو حنیفہ کی صراحت منقول ہے کہ ایسا بڑا شہر ہو جس میں سڑکیں، بازار اور محلے ہوں اور والی ہو جو اپنی حشمت اور اپنے ذاتی علم، یا علمی مددگار کی وجہ سے ظالم و مظلوم کے انصاف پر قادر ہو، اور لوگ حوادث میں اس کی طرف رجوع کرتے ہوں (۲)۔

اسی طرح صدر الشریعۃ نے جو عذر ''ظاہر الروایہ'' کو قبول نہیں کرنے کے بارے میں "ظهور توانی فی الأحكام" کا کیا تھا، اس کا جواب تو ہو گیا، مگر شارح ''منیہ''، صاحب ''غنیۃ المستملی''؛ ''مالایسع أکبر مساجده أهله'' کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ خود مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ جہاں عہد رسالت سے آج تک جمعہ قائم ہے، اور جو دراصل مصر کا معیار ہیں ان پر بھی یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے کہ ان دونوں شہروں کی سب سے بڑی مسجد یعنی مسجد حرام اور مسجد نبوی کی وسعت اتنی زیادہ ہے کہ اگر ان دونوں شہروں کے مکلف اس میں جمع ہو جائیں تو اس مسجد کی وسعت ان کے لئے کفایت ہی نہیں کرے گی بلکہ زائد ہوگی۔

''أن مكة والمدينة مصر ان تقام بها الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى العدم فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر، فكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر حتى التعريف،

۱۔ مجمع الانہر ۱/ ۱۶۶۔
۲۔ شامی/ ۷۴۸۔

الذی اختارہ جماعة من المتأخرین کصاحب المختار، والوقایه، وغیرها، وهو مالوا جتمع أهله فی اکبر مساجده لا یسعهم فإنه منقوض بها إذ مسجد کل منها یسع أهله وزیادة ...... فلا یعتبر هذا التعریف"(۱)۔

مصر کی بعض تعریفیں:

یہ وہ دو تعریفیں ہیں جو مشہور ہیں اور اکثر فقہاء کے یہاں زیر بحث آتی ہیں، ان کے علاوہ متعدد اقوال اور بھی مشائخ سے مروی ہیں، مثلاً: امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت (مذکور الصدور کے علاوہ) اور ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مقام جہاں کی آبادی دس ہزار افراد پر مشتمل ہو۔

"وعن أبی یوسفؒ روایة أخری غیرهاتین الروایتین وهو کل موضع یسکنها عشرة الأن نفر"......(۲)۔

ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ آبادی جہاں اہل صنعت وحرفت موجود ہوں، جہاں ضروریات زندگی کے سامان مل جاتے ہوں(۳)۔

بعض مشائخ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ آبادی ہے جہاں پر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی حاصل کرے، اسے کسی دوسرے پیشہ کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پڑے۔

"هو أن یعش کل محترف بحرفة من سنة إلی سنة من غیر أن یحتاج إلی حرفة أخری"

غرض یہ کہ اس طرح کے مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، البتہ جن اقوال نے فقہاء، مشائخ کے یہاں قبولیت عامہ حاصل کی وہ دو ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

مختلف اقوال میں تطبیق:

ان تمام اقوال اور مباحث کے مطالعہ سے میں جس نتیجہ پر پہونچا ہوں وہ یہ ہے کہ ان سارے اقوال میں حقیقتاً تضاد نہیں ہے، بلکہ یہ تمام ہی اقوال دراصل "مصر" کی علامتوں کے اظہار کے لئے ہیں کہ حقیقتاً شہر کون ہے اور دیہات کون، یہ عرف عام میں ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جن کا ادراک اول وہلہ میں ہر سننے والے کو ہو جاتا ہے اور جن کی حد حقیقی الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں (الا یہ کہ کوئی مخصوص اصطلاح قائم کر لی جائے، جیسے آج کل بحساب آبادی یہ اصطلاح مقرر کر لی گئی ہے کہ

۱۔ شامی ۱/۴۸۷۔

۲۔ عنایہ ۱/۴۱۰۔

۳۔ مجمع الانہر ۱/۱۶۷۔

City اس آبادی کو کہتے ہیں جس کی مردم شماری لاکھ یا اس سے متجاوز ہو اور اس پر بہت سے احکام مرتب کئے جاتے ہیں، مثلاً: سرکاری ملازمین کو عام شہروں میں کرایہ مکانات وغیرہ دوسرے قسم کے بھتے جو ملتے ہیں اگر کسی City میں ان کا تقرر ہو تو اس کی مقدار میں اضافہ کر دیا جاتا ہے) پس جب فقہاء کو مصر وقریہ کا مفہوم سمجھانے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے مختلف قسم کی علامتیں جو شہروں میں پائی جاتی ہیں انہیں بطور مابہ الفرق بتا دیا، اور اگر ایسا تسلیم نہ کیا جائے تو جس طرح صاحب "غنیة المستملی" نے "هو موضع لایسع أکبر مساجده أهله" پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے، اسی طرح خود ان کی پسند کردہ تعریف بھی مصر کی مستقل اور زمان ومکان کے فرق سے بالاتر ایک پائدار حقیقت کے اظہار کی حیثیت سے معیار پر پوری نہیں اترتی، اس لئے کہ: "بلدة لها إمام أو قاضی یصلح لإقامة الحدود" یا "یقدر علی إنصاف المظلوم من الظالم" وغیرہ مذکور تعبیرات میں امام سے مراد امام مسلمین ہے، قاضی سے مراد قاضی شرع ہے، احکام اور حدود سے مراد احکام شرعی اور اسلامی حدود وتعزیرات، اور انصاف سے مراد شرع اسلامی کی رو سے انصاف ہے، ورنہ اگر اسے عام رکھا جائے اور مراد کسی بھی طرح کی حکومت کیوں نہ ہو اس کا قائم کردہ انتظامیہ اور عدلیہ (اگزیکیٹو اینڈ جوڈیشری) ہو گا تو پھر صدر الشریعہ کے اعتراض "لظهور التوانی فی الأحکام" کا کوئی مطلب نہیں رہتا کہ اس دور میں مسلم حکومتوں میں نظام تنفیذ اور نظام عدل قائم موجود تھا، البتہ فقدان احکام شرع اسلامی کے نفاذ کا تھا، پھر جب کہ تعریف میں مراد علی العموم انتظامیہ اور عدل کی موجودگی ہے عام اس سے کہ وہ اسلامی ہو، یا غیر اسلامی، تو پھر احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہونے سے کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح جواب دینے والوں کے لئے بس اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اس سے مراد مطلق انتظامیہ اور عدلیہ ہے، جو مطلق تنفیذ احکام کرتے ہیں، چاہے شرعی ہو یا غیر شرعی، انہیں یہ عذر کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مراد بالفعل احکام وحدود کی تنفیذ نہیں، بلکہ احکام وحدود کی تنفیذ پر قدرت ہے، پس اگرچہ ابھی احکام شرعی کے نفاذ میں سستی وغفلت برتی جا رہی ہو، لیکن قدرت تو ان احکام کی تنفیذ پر موجود ہے، پس مراد ان میں امر شرعی اور قضاء شرعی، احکام شرعی اور حدود اسلامی ہیں، یہی وجہ ہے کہ امیر سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت شامی نے شیخ اسماعیل سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"امیر سے مراد وہ ہے جو لوگوں کی حفاظت کرے، مفسدین کو روکے اور احکام شرع کو قوت بخشے، ایسا ہی "دقائق" میں ہے۔

پس جب مراد یہ ٹھہری کہ مصر اس مقام کو کہیں گے جہاں امیر اور قاضی جو احکام وحدود اسلامی کو نافذ کریں موجود ہوں اور اس پر اعتراض حکام وامراء کے قوانین اسلامی کی تنفیذ سے غفلت کو لے کر پڑا تو ہمارے فقہاء نے "بالفعل تنفیذ" اور "قدرت تنفیذ" میں فرق کرتے ہوئے "قدرت تنفیذ" مراد لے کر تعریف میں عموم پیدا کر دیا، اور پھر جب یہ اعتراض ہوا کہ بہت سے "قضاة" یا "ولاة" ایسے بھی تو ہیں جنہیں اختیار تفویض کرتے ہوئے بعض احکام وحدود کی تنفیذ کے اختیارات نہیں

دیئے جاتے، یا کسی وجہ سے انہیں بعض اختیارات سے محروم کر دیا جاتا ہے، یا بعض اوقات فتنہ اور انتشار کا عنصر ایسا ابھرتا ہے کہ حاکم ان پر اپنے فیصلوں کے نفاذ کی قدرت نہیں پاتا اگرچہ ''پر امن شہریوں'' پر اس کے احکام نافذ ہوتے ہیں، تو بعض علماء نے احکام سے مراد کل احکام شرع نہیں، بلکہ اکثر احکام شرع اسلامی کی تنفیذ پر قدرت کو کافی سمجھ لیا، شامی میں ہے:

''شیخ اسماعیل کی شرح میں دہلوی سے منقول ہے کہ تمام احکام کی بالفعل تنفیذ مراد نہیں ہے، اس لئے کہ جمعہ تو ظالم ترین انسان کے عہد میں بھی قائم کیا گیا، اور وہ حجاج بن یوسف ہے، اور ایسے ہی حاشیہ ابوالسعود میں علامہ آفندی کے رسالہ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر بعض احکام کی تنفیذ میں خلل واقع ہونا ''مصر'' بننے میں مانع ہو تو اس زمانے میں عالم اسلام کے کسی شہر میں جمع صحیح نہیں ہو پائے گا، بلکہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی اس لئے یہ بات متعین ہے کہ احکام کی تنفیذ پر قدرت مراد ہے، اور اس میں بھی اکثر احکام ہی مراد لینا چاہئے، کیونکہ احکام پر والیوں کی طرف سے رکاوٹ کی وجہ سے بعض احکام کی تنفیذ مشکل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ایام فتنہ میں شہر کے سفہاء کے باہمی تعصب وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے''۔

لیکن اب بھی یہ سوال قائم ہے کہ آج جب کہ قاہرہ ہو، یا پیرس، کلکتہ ہو، یا ٹوکیو، ممبئی ہو، یا لندن، دہلی ہو، یا نیویارک، ان تمام بڑے بڑے شہروں میں جہاں احکام شرع اسلامی کا نہ نفاذ ہے، نہ قدرت کل احکام اور نہ بعض احکام پر، کیا ان تمام ممالک میں جہاں اہل اسلام کا غلبہ نہیں، یا حکومت اہل اسلام کی ہے، لیکن قانون شرع کے نہیں، بلکہ یورپ سے برآمد کئے ہوئے نافذ کئے جاتے ہیں، کیا ان تمام ممالک کی کوئی بھی آبادی مصر کہے جانے کے لائق ہی نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا کہنا فقہاء کی تصریحات اور شرع اسلامی کی عام اصول سے معارض ہے، پس اگر اس طرح غور کریں تو ''ظاہر الروایۃ'' کی یہ تعریف جسے ثلجی صاحب ''ہدایہ''، یا شارح ''منیہ'' وغیرہ اختیار کر رہے ہیں خود بھی حد حقیقی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے بھی جامع قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مصر کی تعریفیں عرف پر مبنی ہیں:

پس اصل حقیقت یہی ہے کہ ان تمام فقہاء وعلماء نے اپنے اپنے دور کے اعتبار سے مصر کی علامتوں کا تذکرہ اور تعریف میں کسی سے کوئی حد حقیقی بیان نہیں کی ہے، اس لئے کہ قضاء یا تنفیذ احکام شرعی وغیرہ عارضی امور ہیں جو کبھی موجود ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، بہ خلاف مصر کے یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے، پس ایک مستقل چیز کی تعریف کا جوہری جز ''امر عارض'' نہیں ہو سکتا۔

شامی نے اسی لئے لکھا ہے:

''علاوہ ازیں یہ کہ یہ ایک عارضی بات ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسی لئے اگر والی کا انتقال ہو جائے یا وہ

کسی فتنہ کی وجہ سے خود حاضر نہ ہو سکے اور ایسا کوئی شخص موجود نہ ہو جس کو جمعہ قائم کرنے کا حق ہو تو عام لوگ اپنے بدرجہ ضرورت ایک خطیب مقرر کریں گے، باوجودیکہ یہاں سرے سے کوئی امیر وقاضی ہی نہیں ہے اور اسی سے ان لوگوں کا جہل واضح ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ایام فتنہ میں جمعہ صحیح نہ ہو سکے گا، حالانکہ وہ ان شہروں میں بھی صحیح ہے جن پر کفار کا غلبہ ہو''(۱)۔

پس مقصد ان تمام تعریفات کا ان آثار وعلامات کا اظہار ہے جو اس دور میں مصر کے لوازمات وخصوصیات میں سے تھے، مثلاً: یہی قضاء، اور نفاذ احکام شرعی واقامت حدود والی بات ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے ظاہر مذہب بھی یہی ہے، نفاذ قضاء کے لئے مصر شرط ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کا قیام مصر میں ہوگا، اور قضاء مصر میں ہی کی ہوئی نافذ ہوگی، جیسا کہ ''درمختار'' میں ہے:

''ظاہر روایہ کے مطابق قضاء کے نافذ ہونے کے لئے مصر ہونا شرط ہے، اور نوادر کی روایت کے مطابق مصر ہونا ضروری نہیں، دیہاتوں میں نفاذ ہوگا...... اور اسی پر فتوی ہے''(درمختار)۔

(قولہ فی ظاہر الروایۃ) ''بحر'' میں ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق بھی مصر ہونا شرط نہیں ہے، دیہاتوں میں بھی قضاء صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ ''فتاوی بزازیہ'' میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر دو قول کی طرف نسبت ہے کہ وہ ظاہر روایہ ہے اور یہ بات قابل تامل ہے(۲)۔

اور جب یہ شرط ٹھہری تو ظاہر ہے کہ کسی بھی جگہ قاضی کا قیام اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ مصر ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو آبادی بھی مصر ہو وہاں قاضی ضرور مقرر ہو، اور اگر مصر کو عام نہ مانئے اور اس کا مصداق عرف سے متعین نہ کیجئے تو یہ الجھن پیدا ہو جاتی ہے کہ نفاذ قضاء مصر پر موقوف ہو، اور کسی آبادی کا مصر قرار دیا جانا وہاں قاضی کے مقیم ہونے پر اور پھر بڑی سے بڑی شہری آبادی اگر اتفاق سے وہاں تقرر قضاۃ نہ ہو تو وہ مصر بننے سے خارج ہو جائے۔

لہذا مذکور الصدر مباحث کی روشنی میں میرے نزدیک کون سی آبادی مصر ہے اور کون سی قریہ، اور پھر کون سی آبادی قصبہ ہے، کون سی قریہ کبیرہ، اور کون سی قریہ صغیرہ اور شہریت کی کیا خصوصیات ہیں؟ قصبات کے کیا امتیازات ہیں، قریہ کبیرہ کہتے وقت عموماً کن صفات کو سامنے رکھا جاتا ہے، ان تمام امور کو عرف پر محمول کرنا چاہئے، جو عرف وزمانہ اور مختلف علاقوں کے فرق کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتا رہتا ہے، عرف ہی فیصلہ کرے گا کہ کس آبادی کی کیا حیثیت ہے، یہ اصول اگر آپ تسلیم کر لیں تو فقہاء کی تعبیرات کے مابین جو الفاظ کے فرق ہیں، ان سے آپ کو الجھن نہیں ہوگی، بلکہ آپ اسے اختلاف عصر وعرف پر محمول کریں گے اور یہ سارے فرق ''وهذا من اختلاف عصر وزمان لا من حجة وبرهان'' کے ذیل میں آئیں گے جن سے کسی ذہنی الجھنوں میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

۱۔ شامی ۱/۴۸۸۔
۲۔ شامی ۴/۴۲۱۔

اب ایک امر اور واضح کردینے کی ضرورت ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے جمعہ کی ادائیگی مصر میں تو درست ہے ہی قصبات اور قریہ کبیرہ میں بھی درست ہے، جیسا کہ شامی نے قہستانی سے نقل کیا ہے، جمعہ قصبات اور ایسے بڑے گاؤں میں بھی فرض ہو جائے گا جہاں بازار ہو، البتہ ''قریہ صغیرہ'' میں درست نہیں۔

اور جیسا کہ پہلے واضح ہو چکا کہ جس آبادی کو جس علاقہ میں عرف کے اعتبار سے شہر سمجھا جاتا ہے وہ شہر ہے جس کو قصبہ قرار دیا جاتا ہے قصبہ، اور جس کو لوگ بڑا گاؤں، بڑی بستی کہتے ہیں اور سمجھتے ہیں وہ ''قریہ کبیرہ'' ہے، اور جس کو لوگ چھوٹا گاؤں کہتے اور سمجھتے ہیں وہ ''قریہ صغیرہ'' قرار پائے گی اور وہاں جمعہ درست نہیں ہوگا۔

مصر کی تعریف میں دو بنیادی باتیں:

اب ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ ان مختلف اقوال میں قدر مشترک کیا ہے؟ اس کا پتہ چلایا جائے، ان تمام اقوال پر نظر غائر ڈالنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ایک قریہ اور مصر کے درمیان جو فرق ہے اس کی بنیادیں دو ہیں ایک تو آبادی اور مردم شماری کا فرق اور دوسرے مرکزیت اور مرجعیت کا فرق، یعنی ''قریہ صغیرہ'' کی آبادی بمقابلہ ''قریہ کبیرہ'' وقصبات ومصر علی العموم کم ہوتی ہے، دوسرے مصر میں ایک شان فی الجملہ مرکزیت کی ایسی پائی جاتی ہے کہ وہ علاقہ اور اطراف کے لوگوں کے لئے ایک درجہ میں مرجع بن جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے جو تعریف منقول ہے، اس میں مصر کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہاں گلیاں، بازار اور محلے ہوں گے جو ظاہر ہے کثرت آبادی پر دال ہے، اور قاضی کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مضافات کے لوگ وہاں مقدمات لے کر آئیں گے، وہاں مفتی اور عالم کا قیام جو مرجع ہو اس بات کی علامت ہے کہ وہ علاقہ کے لوگوں کے لئے مرجع ہوگا، پس اس سے اس آبادی کی مرکزیت معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح دوسری تعریف "مالا یسع اکبر مساجد أھلہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آبادی میں متعدد مسجدیں ہوں گی، اور ان کی آبادی اتنی بڑی ہوگی کہ اگر تمام مکلفین ان مسجدوں میں سے سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ مسجد ان کے لئے ناکافی ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وہ آبادی کثیر ہوگی۔

اسی طرح بعض مشائخ سے مروی یہ تعریف کہ ''ہر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی کمالے، اسے دوسرے پیشہ کے اختیار کرنے کی ضرورت نہ پڑے، اسی سے اس مقام کی کثرت آبادی اور علاقہ ومضافات کی مرکزیت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں ہر پیشہ ور کو سال بھر کا کام بے تکلف مل جاتا ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں سے یہ تعریف منقول ہے کہ ''وہ موضع جہاں آبادی ایسی حالت میں ہو کہ اگر ان پر کوئی دشمن حملہ کرنے کا قصد کرے تو وہ اس کی مدافعت کر سکتے ہیں''۔ یہ تعریف بھی بظاہر آبادی کی کثرت پر دلیل ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ''وہ آبادی جہاں کی آبادی کا شمار بغیر زحمت اور دشواری کے معلوم نہ ہو سکے'' آبادی کی معتد بہ کثرت پر دلیل ہے۔

پس اگر آپ ان تمام تعریفات پر اس نقطہ نظر سے غور کریں تو آپ کی الجھن دور ہو جائے گی اور آپ محسوس کریں گے کہ ان اقوال میں کوئی اضطراب نہیں ہے، بلکہ اس آبادی کی کثرت اور اس مقام کی مرکزیت کے اظہار کے لئے ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے عصر کے اعتبار سے اس مرکزیت اور آبادی کی زیادتی کو جو اسے ''قریہ کبیرہ''، یا قصبہ، یا مصر کی تعریف میں داخل کردے، مختلف لفظوں میں تعبیر کیا ہے، ان میں کوئی تعارض نہیں۔

اب اس ذیل میں ایک امر کی اور وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ آبادی کی کثرت کے لئے فقہاء نے کسی متعین تعداد کی تشخیص نہیں کی ہے (سوائے ایک قول کے جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، جس میں انہوں نے دس ہزار کی آبادی کو مصر کا معیار مقرر کیا ہے، میرے نزدیک یہ اس دور کے اعتبار سے مصر کا معیار ہے، اسے قصبات یا قریہ کبیرہ پر منطبق نہیں کیا جا سکتا) بلکہ علی الاجمال ''قریہ کبیرہ''، یا قصبہ، یا مصر کے الفاظ استعمال کئے ہیں، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ان کی تعیین عرف پر محمول ہوگی، البتہ یہاں ایک خاص بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جہاں تک مصر کا تعلق ہے، وہ معروف ومتعین ہے، کوئی کسی شہر کو دیہات اور کوئی دیہات کو شہر نہیں سمجھتا، اسی طرح قصبات کا بھی حال ہے، قصبہ کی حیثیت شہر کی ہی طرح نمایاں اور ممتاز ہوتی ہے، البتہ قری کے مابین کبیرہ اور صغیرہ کے فرق کو تھوڑا اشتباہ ہوتا ہے، اس بارے میں مختلف علاقوں میں اسفار اور دوروں کے درمیان میں نے محسوس کیا ہے کہ مختلف مقامات پر آبادی کا حال مختلف ہے، بعض علاقے ایسے ہیں جہاں رقبہ کم ہے اور آبادی زیادہ وہاں عموماً مجتمع اور گھنی آبادی کا رواج ہے، اور جہاں آبادی کم اور رقبہ زیادہ ہے وہاں عموماً منتشر آبادیاں ہیں، یکجا بہت بڑی آبادی کم ملتی ہے، اب اگر گھنی آبادی والے ''قریہ کبیرہ'' کا معیار منتشر آبادی والے علاقہ پر منطبق کیا جائے تو شاید کوئی آبادی بھی ''قریہ کبیرہ'' کی تعریف کے ذیل میں نہیں آئے، یا بہت شاذ ونادر، اس لئے میری رائے ہے کہ جس علاقہ میں کسی آبادی کو بڑا سمجھا جانے کا جو معیار ہو، وہی معیار اس علاقہ پر نافذ ہوگا، اس طرح مثلاً: اگر کسی علاقہ میں تین چار سو گھر کی آبادی سے کم کوئی بڑا گاؤں نہیں کہا جاتا ہو تو یہ معیار اس علاقہ پر نافذ نہیں ہوگا، جہاں سو گھر سے اوپر کی آبادی کو قریہ کبیرہ میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ عرف کی تبدیلی میں جس طرح اختلاف عصر وزمان کا اثر پڑتا ہے اسی طرح اختلاف محل ومکان کا بھی۔

جہاں جمعہ واجب ہے:

پس مندرجہ بالا تفصیلی مباحث کی روشنی میں میرے خیال میں فقہ حنفی کی رو سے۔

(الف) شہروں میں جمعہ واجب ہے۔

(ب) قصبات میں جمعہ واجب ہے۔

(ج) دیہاتوں میں جو دیہات بڑے اپنی آبادی کے اعتبار سے شمار کئے جاتے ہیں۔

آبادی تو تھوڑی ہے، لیکن تھانہ کا صدر مقام ہے، یا بلوک ہیڈ کوارٹر ہے، یا وہاں مستقل بازار ہیں، جہاں مضافات کے دیہات کے لوگ یا دکاندار سامان خریدتے ہیں، غرض یہ کہ اس بستی کو مضافات کو بستیوں کے درمیان فی الجملہ مرکزیت حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ کثرت آبادی (اتنی جس کی وجہ سے عرف میں اسے بڑا گاؤں سمجھا جاتا ہو) یا اس میں مرکزیت و مرجعیت کی شان ہو تو ایسی آبادیوں کو مصر وقصبات قرار دے کر جمعہ درست قرار دیا جائے گا۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ اور علامہ کشمیریؒ کی رائے:

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ علمائے امت میں سے دو بزرگوں کی تصریحات بھی درج کردوں جن میں سے ایک اپنے دور میں باب افتاء میں علماء اکابر کے درمیان مسلم شخصیت کے مالک رہے ہیں اور دوسرے بزرگ بڑے محقق اور ذخیرہ علوم دینیہ پر حاوی اور اپنے غیر معمولی تفقہ کی وجہ سے ممتاز رہے ہیں۔

میری مراد حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ اور حضرت امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ ہیں، ان دونوں بزرگوں کے اقوال کے مشاہدہ کے بعد آپ یہ محسوس کر سکیں گے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ کچھ میری اختراع نہیں، بلکہ ان بزرگان سلف کی اتباع ہے، اور جو کچھ ان بزرگوں نے اجمالاً فرمایا ہے، میں نے اس کی تفصیل کردی ہے اور بس۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کے فتاویٰ جو مولانا ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے فتاوی دار العلوم دیو بند کے نام سے مرتب کیا ہے وہ ابھی میرے سامنے ہے، اس کے صفحہ ۳۸ پر ہے:

''عرفاً جس قریہ کو کبیرہ سمجھیں وہ کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں وہ صغیرہ ہے''۔

صفحہ ۵۱ پر ہے:

''کبیرہ کی تعریف نہ کرنا اور قصبات کے ساتھ اس کو بیان کرنا اس کی طرف مشعر ہے کہ مدار اس کا عرف ہے ..... علمائے محققین کی رائے میں جو قریہ باعتبار آبادی کے قریب قصبہ صغیرہ کے ہو اس میں جمعہ صحیح ہے''۔

صفحہ ۵۳ پر ہے:

''عرف میں جس کو کبیرہ سمجھیں کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں صغیرہ ہے''۔

صفحہ ۶۴ پر ہے:

''قریہ کی تعریف عرف پر مفوض ہے''۔

پھر وہ فتاوی ملاحظہ فرمائیے جس میں آبادی کی کثرت، یا شہریت کی علامات (جن کو میں نے مرکزیت اور مرجعیت

سے تعبیر کیا ہے) کو بنیاد بنا کر صحت ادا جمعہ کا فتوی دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۴۴ پر ہے:

''جس قریہ میں دو ہزار آدمی آباد ہوں اور وہاں دکانیں بھی ہوں تو اگر اس کو قریہ کبیرہ قرار دیا جائے تو مستبعد نہیں، تین چار ہزار آبادی ہو تو اس کے قریہ کبیرہ ہونے میں شبہ نہیں معلوم ہوتا''۔

صفحہ ۱۲۵ اور ۱۲۶ پر جو فتوی مرقوم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

''اگر بازار وغیرہ ہو تو تیرہ سو آبادی بھی کافی ہے، ورنہ تین ہزار کی آبادی ہونی چاہئے، دیکھئے جہاں آبادی کم ہے لیکن علامات شہریت پائی گئیں جمعہ درست قرار دیا جائے گا''۔

اور اب آخر میں حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کا ارشاد گرامی ملاحظہ فرمائیے جو اس فتاوی دار العلوم دیو بند میں مرقوم ہے، اور جو گویا اس مسئلہ میں قول فیصلہ کی حیثیت رکھتے ہیں:

''مصر کی تشریح میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے اقوال مفہوم کے اعتبار سے باہم یکسانیت رکھتے ہیں، گو کہ الفاظ و تعبیرات میں اختلاف ہے، ظاہر روایہ میں قاضی کی شرط لگانا اس بنا پر ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق نفاذ قضا کے لئے مصر ہونا شرط ہے، جیسا کہ باب القضاء کے مسائل تعزیر میں ہے، اور متاخرین کی یہ تعریف کہ بڑی مسجد اس آبادی کے لئے کافی نہ ہوگی، مسجد کے متعدد ہونے پر محمول ہے، آبادی کی کثرت کی وجہ سے ..... ''اور حاصل یہ ہے کہ مصر کی تعریف عرف اور لغت پر محمول ہے''۔

پس اگر آپ کی بستی آپ کے علاقے میں اپنی آبادی کے اعتبار سے بڑی بستیوں میں شمار ہوتی ہے، یا آبادی تو کچھ خاص نہیں، لیکن بازار وغیرہ کی وجہ سے فی الجملہ اس میں مرکزیت کی شان پیدا ہوگئی ہے تو اس میں جمعہ درست ہے، ورنہ نہیں، اور محض اس کی آبادی میں کسی ایسی مسجد کا تعمیر ہو جانا جو وہاں کی کل آبادی کو سمیٹنے کے لائق نہ ہو مصر قرار دیئے جانے کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ کسی آبادی میں مختلف محلے ہیں، ہر محلے میں مسجد ہے اور آبادی مجموعی طور پر اتنی ہے کہ اگر کل مکلفین سمٹ کر ان مساجد میں سے جو بڑی مسجد ہو اس میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لئے کفایت نہیں کرے اس طرح مسجد جامع کی ضرورت پیدا ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ علامت کثرت آبادی پر دلیل ہے۔

فناء مصر اور توابع مصر کا مسئلہ:

یہ دونوں بحثیں علیحدہ علیحدہ ہیں، آپ کے سوال کا حاصل یہ ہے کہ ''توابع مصر'' اور ''فناء مصر'' کی مسافت کے بارے میں مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل وغیرہ، اور چونکہ ساٹھی یا چنپٹیا مصر ہے اور آپ کی بستی کی دوری سے اس مسافت کی حدود میں ہے جو توابع یا فناء مصر کے بارے میں منقول ہے، لہذا آپ کے یہاں بھی

جمعہ کا قائم کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن توابع مصر اور فناء مصر کے فرق کو اولاً پیش نظر رکھیں۔ ''وہ یہ کہ فقہاء توابع مصر سے مراد وہ حد لیتے ہیں کہ جہاں قیام رکھنے والوں پر مصر میں آ کر جمعہ کی ادائیگی واجب ہو''۔ پس اس کا تعلق اشخاص سے ہے جن پر جمعہ واجب ہے، اور فناء مصر کا تعلق اس محل سے ہے جہاں اقامت جمعہ درست ہو، یہی وجہ ہے کہ فناء کا تذکرہ ادا صحت جمعہ کی شرائط کی ذیل میں کیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ جمعہ درست ہوگا مصر میں یا فناء مصر میں:

یشترط لصحتها سبعة أشياء الاول المصر ...... اوفناءه(۱)۔

اور توابع کا تذکرہ وجوب جمعہ کی شرائط کے ذیل میں مذکور (پہلی شرط) ''اقامت بمصر'' کے ذیل میں کیا گیا ہے۔

جمعہ فرض ہونے کے لئے نو شرطیں ہیں جن کے ساتھ جمعہ مخصوص ہے، شہر میں مقیم ہونا اور جو شہر سے الگ ہو تو اگر اذان سن لیتا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر جمعہ واجب ہو جائے گا اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ ''ملتقی'' میں ہے، اور ہم پہلے ہی ''ولوالجیہ'' سے نقل کر چکے ہیں کہ اس کا اندازہ ایک فرسخ سے لگایا گیا ہے، اور بحر میں اسی رائے کو ترجیح دی گئی ہے کہ وہاں سے بلا تکلف اپنے گھر کو لوٹ آ سکتا ہو۔

شامی نے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تقدیر بالفرسخ جو ولوالجیہ سے منقول ہے اس کا تعلق فناء مصر سے ہے جس میں اقامت جمعہ درست ہو، نہ کہ حد توابع مصر سے، جس میں رہنے والوں پر شہر میں جا کر جمعہ پڑھنا ضروری ہو۔

''(قوله وقدمنا الخ)فيه أن مامر عن الولولجية فى حد الفناء الذى تصح إقامة الجمعة فيه والكلام هنا فى حد المكان الذى متى كان فيه يلزمه الحضور إلى المصر ليصليها فيه''(۲)۔

لہذا اس کا مقصد یہ ہوا کہ جو شخص شہر کی اصل آبادی سے کچھ علیحدہ ہو تو اس کو شہر میں آ کر جمعہ پڑھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں بعض حضرات نے ایک فرسخ کی دوری کی حد بتائی ہے، کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اتنی دوری ہو کہ بلا تکلف جمعہ پڑھ کر اپنے گھر لوٹ سکتا ہو، اسے صاحب ''بحر'' نے ترجیح دی اور ''بدائع'' نے مستحسن قرار دیا، مواہب الرحمن نے امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، جس کی رو سے اس شخص کا اس حد میں داخل ہونا ضروری ہے جس حد سے نکل جانے کے بعد مسافر پر احکام سفر نافذ ہونے لگتے ہیں۔

شامیؒ نے اسے ظاہر متون قرار دیا اور معراج نے اصح، قاضی خاں نے بلوغ نداء اور تقدیر مسافت کی قطعی نفی کر دی، ''تاتارخانیہ'' نے سکان مصر اور متصل بالمصر پر وجوب تسلیم کیا ہے اور اہل سواد اگر چہ قریب ہی کیوں نہ ہوں ان پر جمعہ کے وجوب کا انکار کیا ہے، الا یہ کہ وہ فناء مصر میں داخل ہوں، جیسا کہ شامیؒ نے وضاحت کی ہے، لہذا تقدیر مسافت کا قول ان فقہاء

۱۔ درمختار بر شامی ۱/ ۷۴۷، ۷۴۹۔

۲۔ شامی ۱/ ۷۶۲۔

کی تصریحات کے مطابق قابل عمل نہیں ہو سکتا، شامیؒ کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور فرمائیے:

''(قوله رجح فى البحر)هو ما استحسنه فى البدائع وصحح فى مواهب الرحمن قول أبى يوسف بوجوبها على من كان داخل حد الإقامة اى الذى من فارقه، يصير مسافرا و علله، فى شرحه المسمى بالبرهان: بأن وجوبها مختص بأهل المصر، والخارج عن هذا الحد ليس أهله انتهى، وقلت: وهو ظاهر المتون، وفى المعراج: أنه أصح ما قيل، وفى الخانية: المقيم فى موضع من أطراف المصران كان بينه وبين عمران المصر فرجة من مزارع لا جمعة عليه، وإن بلغه النداء وتقدير البعد بالغلوة أوميل ليس بشئ، هكذا رواه أبو جعفر عن الامامين، وهو اختيار الحلوانى، وفى التتارخانية: ثم ظاهر الرواية عن أصحابنا لاتجب إلاعلى من يسكن بمصر أو ما يتصل به فلا تجب على أهل السواد ولو قريبا، وهذا أصح ماقيل فيه، اه، وبه جزم فى التجنيس، قال فى الامدد: قد علمت بعض الحديث والاثر وروايات عن أئمتنا الثلاثه واختيار المحققين من أهل الترجيح أنه لا عبرة ببلوغ النداء ولا بالغلوة والأميال فلا عليك من مخالفة غيره وإن صحح اه، اقول: وينبغى تقييد ما فى الخانية والتتار خانية بما إذا لم يكن فى فناء المصر لم امرانها تصح إقامتها فى الفناء ولو منفصلا بمزارع فإذا صحت فى الفناء، لأنه ملحق بالمصر يجب على من كان فيه أن يصليها، لأنه من أهل المصر كما يعلم من تعليل البرهان والله الموفق''(۱)۔

پس اس بحث کی روشنی میں آپ کی بستی جو ایک مستقل بستی ہے اور ساتھ سے منفصل بھی ہے اسے توابع مصر میں قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اس بنیاد پر اس میں جمعہ کی اقامت درست ہوگی۔

رہا مسئلہ فناء مصر کا تو اگر چہ اس کے بارے میں بھی بعض لوگوں نے مسافت کی تحدید کی ہے، لیکن محققین اہل ترجیح تقدیر بالمسافت سے اسے بالاتر قرار دیتے ہیں اور فناء مصر کی تعریف کا بنیادی جزیہ ہے کہ اسے مصالح مصر سے متعلق ہونا چاہئے، چاہے متصل ہو یا نہیں، اگر کوئی آبادی ایسی ہے جس سے شہر کی ضروریات و مصالح کا کوئی تعلق نہیں ہے تو چاہے وہ کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو فناء میں شمار نہیں کی جائے گی، اور اگر چہ آبادی کچھ دور ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس سے مصالح مصر متعلق ہیں، مثلاً: فوجی چھاؤنی ہے، کھیل کود کا میدان ہے، قبرستان ہے، منحر ہے، شہر کو بجلی دینے والا پاور ہاؤس ہے، شہر کو پانی دینے والا واٹر ٹینک ہے، وغیرہ وغیرہ تو یہ سب فناء مصر میں شمار کئے جائیں گے، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے کسی مسافت کی تعیین ممکن نہیں، اس لئے کہ شہر جتنا وسیع ہوگا اس کے مصالح سے متعلق علاقہ اتنا ہی پھیلا ہوا ہوگا، اب اس کو کسی خاص مسافت کے ساتھ

شامی ۱/ ۷۶۲، ۷۶۳۔

مقید کردینا کس طرح درست ہوگا، شامی کی مندرجہ ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیے:

''جان لو کہ بعض محقق اہل ترجیح نے فنا کو مسافت وغیرہ کی قید سے مطلق رکھا ہے ایسے ہی امام محمد کے مذہب کے ناقل نے بھی کیا ہے اور بعض لوگوں نے مسافت مقرر کی ہے، پھر مسافت مقرر کرنے والوں کے بھی ۸ یا ۹ اقوال ہیں ...... اور مسافت کی تحدید سے زیادہ بہتر ہے کہ فناء مصر کی تعریف کردی جائے، اس لئے کہ یہ مسافت ہر مصر کی فناء میں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ شہر کے بڑے اور چھوٹے ہونے کے لحاظ سے ہے، حاصل یہ کہ میل و مسافت کی تعیین صحیح نہیں ہے ...... اور یہ تحدید اس تعریف کے مخالف ہے جس پر اتفاق ہے کہ فناء مصر وہ ہے جو مصالح مصر کے لئے بنایا گیا ہو، چنانچہ ائمہ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ جو جگہ مردوں کی تدفین اور شہری ضروریات مثلاً: گھوڑوں اور جانوروں کے ٹھہراؤ، فوجی چھاؤنی اور تیر اندازی کی مشق وغیرہ کے لئے ہو وہ سب ہی فناء ہے اور کون سی حد مسافت ہے جو فوجی چھاؤنی، بچوں کے پلے گراؤنڈ، گھوڑسواری، تیر اندازی، بندوق و بارود کی مشق اور توپوں وغیرہ کے تجربہ کے لئے متعین کی جاسکے، اور یہ کئی فرسخوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مسافت کی مقدار شہروں کے اعتبار سے ہوگی''(۱)۔

اور ''بحر'' کی یہ عبارت بھی پیش نظر رہے تو اچھا ہے:

''وفي التجنيس: ولا تجب الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريبا من المصر''(۲)۔

لہذا محض مسافت فناء مصر کی تعیین کے باب میں کچھ نہیں، اصل یہ ہے کہ اس سے مصالح مصر متعلق ہیں یا نہیں، اگر آپ کی بستی مصالح مصر سے متعلق نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اسے فناء مصر محض قرب مسافت کی بنیاد پر قرار دے کر صحت اداء جمعہ کا قول درست نہیں ہوگا۔

صحیح احکام سے روشناس کرنے کی ضرورت:

رہا یہ مسئلہ کہ جمعہ فی القری کو روکنے کے نتیجہ میں مسلمانوں میں اختلافات رونما ہوتے ہیں اور مسلمانوں میں سے ایک گروہ جمعہ پڑھتا ہے اور دوسرا نہیں، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو فاسق جانتا ہے، اصل میں یہ ساری صورتحال جہالت اور مسائل میں بے جا تشدد اور رسوم کی اتباع کے نتیجہ میں پیدا ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ جہالت کو دور کرنے، مسائل میں

۱۔ شامی ۱/۷۴۹۔

۲۔ البحر الرائق ۲/۱۵۳۔

سے ہر مسئلہ کو اس کی جگہ رکھنے اور رسوم کی اتباع کے بجائے حقیقت دین اور صحیح احکام سے روشناس کرانے کی ضرورت ہے، ورنہ آہستہ آہستہ عوامی دباؤ کے سامنے صحیح مسائل کا اظہار دشوار ہوجائے گا۔

البتہ ممکن حد تک مسلمانوں کے درمیان فتنہ بننے سے احتراز ضروری ہے، اور ان مسائل کی تفہیم حکمت و دانائی کے ساتھ کی جانی چاہئے، نہ کہ اس شدت کے ساتھ جو جزئیات و اصول کے اختلاف کا درجہ دے دے، اور مسائل مجتہد فیہ و منصوصات قطعیہ کا، لیکن بایں ہمہ محض ان اختلافات کے پیش نظر جن کا منشا، کوئی دلیل نہیں، بلکہ ایک خواہش کی اتباع ہے، فقہی احکام کو بدل ڈالنا درست نہیں ہوگا۔

ہاں اگر علماء امت کسی مصلحت شرعی اور ضرورت دینی کی بنا پر اس مسئلہ خاص میں فقہ شافعی کی بنیاد پر فتوی دے دینے کا فیصلہ کریں۔

باب سوم:

عائلی زندگی کے شرعی قوانین

اسلام کا قانون نفقہ

پچھلے دنوں جب دفعہ ۱۲۵ (کریمنل پروسیجر کوڈ) میں زوجہ کی تعریف میں وسعت پیدا کرتے ہوئے مطلقہ عورتوں کو بھی ''زوجہ'' قرار دیتے ہوئے، سابق شوہر پر مطلقہ کا نفقہ قانونا لازم قرار دیا گیا، اور پھر ''شاہ بانو'' مقدمہ میں سپریم کورٹ نے اپنے فیصلہ میں آیات قرآنی کی تعبیر کا حق سیکولر عدالتوں کے ججوں کو دیا، تو اس کے نتیجہ میں ایک زبردست بحران پیدا ہوا، اور پوری ملت اسلامیہ نے ''آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ'' کے پلیٹ فارم پر متحد ہو کر اس رجحان کے خلاف تحریک چلائی، لیکن یہ تحریک احتجاجی کم اور تعمیری زیادہ تھی، حکومت ہند نے اسے تسلیم کر لیا کہ مسلمانوں پر ''احوال شخصیہ'' (Personal Law) کی حدود میں قانون شریعت اسلامی ہی نافذ ہوگا، چنانچہ یہ طے پایا کہ شریعت اسلامی نے مطلقہ عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں، انہیں ایک ایکٹ کی شکل دی جائے، اور مسلمانوں کے حق میں دفعہ ۱۲۵۔ (سی آر پی سی) کی جگہ یہ قانون نافذ ہو، چنانچہ ''مسلمان مطلقہ عورتوں کے حقوق کے تحفظ کا قانون'' پارلیمنٹ سے پاس کر دیا گیا اور اسے نافذ بھی کر دیا گیا۔ اپنی بعض خامیوں کے باوجود یہ ایکٹ اصولی طور پر شریعت کے مطابق ہے، اس ایکٹ کے ذریعہ وہ مطلقہ عورتیں جو خود اپنی کفالت نہیں کر سکتیں اور طلاق کی وجہ سے بے سہارا ہو گئی ہیں، ان کی کفالت کا نظم، اسلام کے عام قانون نفقات کے نفاذ کے ذریعہ کیا گیا ہے، جس میں خصوصا خواتین کے لئے جو اپنی کفالت آپ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، والدین، اولاد اور دیگر قریبی رشتہ داروں پر ان کی کفالت کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے، اس ایکٹ میں اس عام قانون کی تطبیق (Application) مطلقہ پر کی گئی ہے، اور عدت کے بعد جب تک مطلقہ دوسری شادی نہیں کرتی، اور خود اپنی کفالت بھی نہیں کر سکتی، اسے والدین، اولاد، بھائی اور درجہ بدرجہ دوسرے رشتہ داروں سے نفقہ دلانے کا انتظام کیا گیا۔

''مسلم پرسنل لا بورڈ'' کی قانونی کمیٹی میں ہمارے بعض رفقاء خصوصا جناب یوسف حاتم مچھالہ ایڈوکیٹ بمبئی ہائی کورٹ اور جناب عبد الرحیم قریشی حیدرآباد نے بار بار مجھ سے یہ اصرار کیا کہ اسلام کا یہ پورا نظام مرتب شکل میں سامنے آ جانا ضروری ہے۔ میں نے خود بھی اس کی ضرورت محسوس کی، یہ پس منظر ہے جس میں یہ مقالہ مرتب کیا گیا ہے۔

اس مقالہ میں ایک حصہ تو تمہیدی ہے، جس میں نفقہ کی حقیقت، وجوب نفقہ کے اسباب، وجوب نفقہ کی شرائط وغیرہ پر بحث کی گئی۔ دوسرے حصہ میں زوجہ کے نفقہ کا تفصیلی قانون ذکر کیا گیا ہے، اور تیسرے حصہ میں رشتہ داروں پر نفقہ کی ذمہ داریوں کا قانون تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

قانون شرع کی اس ترتیب میں ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کی آراء بھی پیش نظر رہی ہیں، اور اس باب میں نئے

حالات نے جو مسائل پیدا کیے ہیں ان پر بھی بحث کی گئی ہے، مجھے اللہ کے فضل و کرم سے امید ہے کہ یہ مقالہ مفید ثابت ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خدمت کو قبول فرمائے اور ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

اسلام کے قانونی نظام اور اس کی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے تو مجموعی طور پر یہ تصور ابھرتا ہے کہ اسلام اس انفرادیت کو پسند نہیں کرتا جس میں فرد اپنے ذاتی مفادات کے لئے زندہ رہتا ہے، بلکہ اسلام ایسی اجتماعی زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے، جس میں ہر فرد پر دوسرے فرد کے تئیں کچھ فرائض اور حقوق عائد ہوتے ہوں، اور معاشرہ کا کوئی فرد بے سہارا اور لاوارث نہ رہے، بلکہ ہر ضرورت مند اور معاشرہ کا ہر وہ شخص جو خود اپنی کفالت کا اہل نہیں اور نہ اپنی روزی خود کما سکتا ہے اس کی ذمہ داری سماج کے کسی دوسرے فرد پر عائد کی گئی ہے۔ اور اگر شریعت کے قائم کردہ معیار کے مطابق کوئی شخص ایسا موجود نہیں ہو جس پر یہ ذمہ داری عائد کی جا سکتی ہو تو پھر ریاست (بیت المال) پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ اسلامی نقطۂ نظر سے قائم فلاحی ریاست (Welfare States) میں کوئی شخص بھوک سے نہیں مر سکتا اور نہ کسی کو بے سہارا اور لاوارث چھوڑا جا سکتا ہے۔

اس سے قبل کہ فقہی احکام کی تفصیل بیان کی جائے کتاب و سنت کی ان ہدایات پر نظر ڈالی جائے جو اس مسئلہ کے بارے میں وارد ہیں، جس سے صحیح اسلامی رجحانات کی نشاندہی ہو جاتی ہے، اور فقہاء انہیں اصولی ہدایات کی تفصیل فقہ میں کرتے ہیں۔ ان آیات پر غور کریں جن میں والدین اور دیگر اہل قرابت کے حقوق بیان کیے گئے ہیں، والدین کے حقوق، ان کی نگہداشت اور ان کی رعایت کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے:

"قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ"(۱)۔

(کہہ دو جو کچھ بھی مال خرچ کرو تو والدین، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کے لئے خرچ کرو)۔

"وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"(۲)۔

(اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو، اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

"قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"(۳)۔

(کہہ دو کہ آؤ میں بتاؤں جو تم پر تمہارے رب نے حرام کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"(۴)۔

۱۔ سورۃ البقرۃ: ۲۱۵۔
۲۔ سورۃ النساء: ۳۶۔
۳۔ سورۃ الانعام: ۱۵۱۔
۴۔ سورۃ الاسراء: ۲۳۔

(اور تیرے رب نے حکم دیا کہ تم اس کے علاوہ کسی اور کی عبادت نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

"وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا"(۱)۔

(ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی ہدایت کی)۔

یتیموں کی سرپرستی اور ان کی کفالت اور مسکینوں کا خیال اسلامی نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے، ایسے لوگ جو یتیم کی نگہداشت نہیں کرتے، برے ہیں۔

"كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ"(۲)۔

(ہرگز ایسا نہیں بلکہ تم لوگ یتیم کی قدر نہیں کرتے ہو اور دوسروں کو بھی مسکین کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتے ہو)۔

"فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ"(۳)۔

(پس یتیم پر سختی نہ کرو)۔

"أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ"(۴)۔

(کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا ہے، جو روز جزا کو جھٹلاتا ہے، سو وہ وہ شخص ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور محتاج کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتا ہے)۔

"وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"(۵)۔

(اور وہ لوگ خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

"أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ"(۶)۔

(یا کھانا کھلانا فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو)۔

"لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ"(۷)۔

(اللہ کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرنا، ماں باپ، رشتہ داروں اور یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

۱۔ سورۃ العنکبوت: ۸۔
۲۔ سورۃ الفجر: ۱۷۔
۳۔ سورۃ الضحیٰ: ۹۔
۴۔ سورۃ الماعون: ۳۔
۵۔ سورۃ الانسان: ۸۔
۶۔ سورۃ البلد: ۱۵۔
۷۔ سورۃ البقرۃ: ۸۳۔

"وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهٖ ذَوِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنَ"(۱)۔

(اور دیا مال اللہ کی محبت میں، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کو)۔

"وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَکِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"(۲)۔

(اور جس کا بچہ ہے اس مرد پر ان عورتوں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے)۔

"وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِکَ"(۳)۔

(اور وارثوں پر یہی لازم ہے)۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات ہیں، جن میں ماں، باپ، بیوی، بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، اور سماج کے دوسرے غریب اور کمزور لوگوں کی کفالت کی ہدایت دوسرے صاحب استطاعت لوگوں کو دی گئی ہے۔

اسی طرح حدیث رسول ﷺ میں اس بارے میں واضح ہدایات موجود ہیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہند بنت عتبہؓ نے حضور اقدس ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو، الا یہ کہ میں ان کے علم کے بغیر ان کے مال میں سے لے لوں، حضور ﷺ نے فرمایا: اپنے اور بچوں کے لئے بقدر کفالت "معروف" کے مطابق لے لیا کرو(۴)۔

غلاموں اور خادموں کا بھی حق ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت کی جائے اور ان کی طاقت سے زیادہ ان سے کام نہ لیا جائے۔ ارشاد فرمایا:

۱۔ غلام کا کھانا، کپڑا اس کا حق ہے، اور یہ کہ اس کی طاقت کے مطابق اس سے کام لیا جائے(۵)۔

۲۔ آدمی پر خود اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ذمہ داری پہلے عائد ہوتی ہے۔ جابر بن سمرہؓ کی روایت میں فرمایا گیا: جب اللہ تم میں سے کسی کو مال دے تو اپنی ذات اور اہل خانہ سے شروع کرے(۶)۔

خادم جو آپ کا کھانا پکا کر لاتا ہے، اس کے بارے میں فرمایا گیا:

۳۔ جب تم میں سے کسی کے لئے اس کا خادم کھانا پکا کر لائے، اس خادم نے چولھے کی گرمی کھائی ہے اور دھواں پیا

۱۔ سورہ بقرہ: ۱۷۷۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔

۳۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔

۴۔ متفق علیہ۔

۵۔ ابوہریرۃ، مسلم۔

۶۔ مسلم۔

ہے۔ پس چاہئے کہ خادم کو اپنے ساتھ بٹھالے اور (اس کے ساتھ) کھائے، اگر کھانا تھوڑا ہے اور کم ہے تو کم سے کم ایک دو لقمہ اسے ضرور دے دے(۱)۔

۴۔ ایک صاحب آئے اور انہوں نے حضور اقدس ﷺ سے کہا کہ: میرے پاس مال ہے، اور میرے والد کو میرے مال کی احتیاج ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے، اور بے شک تمہاری اولاد تمہاری نہایت پاکیزہ کمائی ہے تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ"(۲)۔

۵۔ حضرت سعید بن العاصؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: بڑے بھائی کا حق اپنے چھوٹے بھائی پر ایسے ہی ہے جیسے والد کا حق اپنی اولاد پر(۳)۔

۶۔ سراقہ ابن مالک فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "کیا میں تم کو افضل ترین صدقہ نہ بتادوں؟ تمہاری وہ بیٹی جو (طلاق یا بیوگی کی وجہ سے) تمہاری طرف لوٹا دی گئی ہے، اور تمہارے علاوہ اس کے لئے کوئی کمانے والا نہیں"(۴)۔

یہ اور اس طرح کی متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات، اپنی بیوی، اپنے بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، غربا، مساکین، بلکہ بے زبان جانوروں تک کی کفالت اور ان کی دیکھ ریکھ کا ذمہ دار ہے۔

ان آیات اور احادیث سے اسلام کا عمومی مزاج اور سماج کے نظم وضبط اور باہمی تعلق کی تصویر واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ اب ہم اسلام کے نظام نفقہ کی تفصیل کی طرف بڑھتے ہیں۔

نفقہ کی حقیقت لغت اور شرع میں:

"نفق" کا مادہ عربی زبان میں مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے، نَفَقَ الفرس، يَنفُقُ، نفوقا، مر جانا۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے "والجزور نافقة" سامان کا گراں ہوجانا۔ بازار میں سامان کی طلب بڑھ جانا، "نفق ماله ودرهمه وطعامه نفقا و نفاقا و نفق، كلاهما" مال و درہم کا کم ہوجانا، یا فنا ہوجانا، آیت قرآنی: "خشية الإنفاق" میں یہی مفہوم مراد ہے۔ "وانفق المال" خرچ کرنا۔ ارشاد باری تعالی ہے: "اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ"(۵) یعنی اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے خرچ کرو، اور "نفقہ" وہ سب کچھ جو اپنے اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کیا جائے(۶)۔ اس مفہوم میں اس لفظ کا استعمال

۱۔ مسلم عن ابی ہریرۃ۔

۲۔ ابوداؤد وابن ماجہ، عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ۔

۳۔ بیہقی فی شعب الایمان۔

۴۔ ابن ماجہ۔

۵۔ سورہ یسین: ۴۷۔

۶۔ لسان العرب، ابن منظور، ص ۵۰۷، ۵۰۸، ج ۳۔

مختلف صیغوں میں قرآن کریم میں ۲۷ آیات میں کیا گیا ہے۔ نفقہ عرف میں صرف ''طعام'' (کھانا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے نفقہ کے ساتھ کسوہ اور سکنی (پوشاک اور رہائش) کا مستقلاً ذکر کیا جاتا ہے، اور شرعاً اس لفظ کا اطلاق غذا پوشاک اور رہائش (طعام، کسوہ اور سکنی) تینوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے(۱)۔

لفظ نفقہ اسم عین ہے، یا اسم مشتق۔ علامہ ابن نجیم کی رائے یہ ہے کہ یہ اسم مشتق نہیں، بلکہ یہ اسم ہے اس شی کا جسے آدمی اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتا ہے(۲)، علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق غیر مطرد ہے، یعنی مشتق منہ کے مفہوم کی رعایت اصل نام رکھنے میں ملحوظ ہے، لیکن وہ معنی مصدری، اس لفظ مشتق کے مفہوم میں داخل نہیں، جیسے لفظ ''قارورۃ'' ''ٹھہراؤ کی جگہ'' پانی کا ٹھہراؤ تالاب میں بھی ہوتا ہے، لیکن اسے ''قارورہ'' نہیں کہا جاسکتا۔ اصل ماخذ'' قرار'' کی رعایت لفظ'' قارورۃ'' میں ضرور ہے، لیکن اصل ماخذ'' قارورہ'' میں داخل نہیں ہے اور شامی کی رائے میں لفظ نفقہ اسم عین ہے(۳)۔

نفقہ کی اصطلاحی تعریف:

فقہاء نے نفقہ کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے، بحوالہ ''فتح القدیر'' شامی نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے: ''وفی الشرع، الادرار علی شی بما فیہ بقاءہ'' (۴)۔ (یعنی کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا جو اس کی بقاء کے لئے ضروری ہو)۔

اور بعض فقہاء نے کہا کہ ''نفقہ'' کھانا، کپڑا، اور مکان جیسی وہ چیزیں ہیں جن پر کسی شی کی بقاء موقوف ہو(۵)۔

صاحب ''بحرالرائق'' علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے:

''وأما فی الشریعۃ: فذکر فی الخلاصۃ، قال ہشام: سألت محمداً عن النفقۃ، قال: النفقۃ ہی الطعام والکسوۃ والسکنی'' (۶)۔

نفقہ اصطلاح شرع میں تو خلاصہ میں مذکور ہے کہ ہشام نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ سے نفقہ کے بارے میں پوچھا انہوں نے کہا کہ نفقہ طعام، کسوہ اور سکنی ہے۔

تینوں تعریفات پر غور کریں تو دوسری اور تیسری تعریف صرف انسان اور حیوان کے ساتھ خاص قرار پاتی ہے، اس

۱۔ درمختار ۳/۵۷۲ طبع دارالفکر ۱۳۹۹ھ، بحرالرائق بحوالہ امام محمد ۴/۱۷۳۔
۲۔ بحرالرائق ۴/۱۷۳۔
۳۔ ردالمحتار ۳/۵۷۲۔
۴۔ حوالہ بالا۔
۵۔ القہستانی ۱/۳۴۸۔
۶۔ بحرالرائق ۴/۱۷۳۔

لئے کہ یہ دونوں ہی غذا اور رہائش کے محتاج ہیں، لباس کبھی سردی سے بچنے کے لئے جانوروں کے لئے بھی ضروری ہوجاتا ہے۔ پہلی تعریف عام اور جامع ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے جیسے اپنی ذات اور اہل وعیال کی ضروریات زندگی کا نظم کرنا ضروری ہے، اسی طرح حدیث نبوی کی روشنی میں یہ پوری طرح ثابت ہے کہ جانوروں کی کفالت اور ان کی ضروریات کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ بلکہ ہر شخص پر بھی یہ فرض ہے کہ وہ اپنی غیر ذی روح املاک کو بھی ضائع ہونے سے بچائے اور انہیں (Maintain) کرتا رہے، جیسے مکان، کار اور دیگر استعمالی اشیاء کہ ان کے مفید اور کارآمد باقی رکھنے پر حسب موقع خرچ کرتے رہنا بھی نفقہ کی عمومی تعریف میں داخل ہے۔ لہذا نفقہ دراصل'' وہ خرچ ہے جو کسی بھی شی کو مفید اور کارآمد رکھنے کے لئے، یا زندگی کی بقاء کے لئے ضروری امور پر خرچ کیا جائے''۔ اس طرح مکان کی مرمت، باغ کی نگہداشت، سواری کو کارآمد رکھنے کے لئے اخراجات، اپنے جانوروں کی پرورش اور ان کی ضروریات پر خرچ، یا پھر اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال پر خرچ، یہ بھی کچھ شرعاً نفقہ کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وجوب نفقہ کے اسباب:

ایک شخص پر دوسرے شخص کا نفقہ، اور اس کی ضروریات کی کفالت، کب اور کیوں واجب ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ وجوب نفقہ کے اسباب تین ہیں۔ زوجیت، ملک، اور قرابت (درمختار، المغنی) یعنی رشتۂ زوجیت کی وجہ سے بیوی کا نان ونفقہ اس کے شوہر پر، اور ملکیت کی وجہ سے غلام کا نفقہ مالک پر، اور قرابت و رشتہ داری کی وجہ سے اولاد کا نفقہ والدین پر، والدین کا نفقہ اولاد پر اور ایک رشتہ دار کا نفقہ دوسرے رشتہ دار پر واجب ہے۔ کون سا رشتہ اس باب میں معتبر ہے اور کون سا نہیں، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، انشاء اللہ۔ اس طرح نفقہ کی بحث تین حصوں میں تقسیم ہوجاتی ہے۔ نفقہ بربناء عقد زوجیت، نفقہ بربنائے قرابت اور نفقہ بربناء ملکیت۔ ہماری بحث کا موضوع اس مقالہ میں نفقہ زوجیت اور نفقہ قرابت ہے۔

نفقہ زوجیت:

شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہونے کے دلائل:

شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

''لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَۃٍ مِّنْ سَعَتِہٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْہِ رِزْقُہٗ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا اٰتٰہُ اللّٰہُ'' (۱)۔

(جو کشادگی والا ہے اسے چاہئے کہ اپنی کشادگی سے خرچ کرے۔ اور جس کی روزی نپی تلی (تنگ) ہے تو خرچ کرے جیسا دیا اسے اللہ نے)۔

۱۔ سورۂ طلاق: ۷۔

اور دوسری آیت: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"(۱)۔

(جس کے ذریعہ عورتوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب قرار دیا گیا)۔

سنت رسول ﷺ بھی اس پر دلیل ہے۔ حضرت جابرؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

"اتقوا الله فی النساء فإنهن عوان عندكم أخذ تموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"(۲)۔

(عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہا کرو کہ وہ تمہاری پابند ہیں، تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ساتھ لیا ہے، اور ایک بول کے ذریعہ تم نے انہیں اپنے لئے حلال کیا ہے، اور ان کے لئے تم پر واجب ہے ان کی روزی اور ان کا کپڑا دستور کے مطابق)۔

اسی طرح بعض اور روایتیں ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، علاوہ ازیں اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے، اور اس لئے کہ:

نفقہ جزاء احتباس (پابندی کا بدلہ) ہے اور جو کسی دوسرے کے حق اور مفاد مقصود کے لئے پابند اور محبوس ہو، اس کا نفقہ اس شخص پر عائد ہوتا ہے۔ اصل اس کی قاضی، عامل صدقات، مفتی، والی اور وہ مضارب ہے جو مال مضاربت کے ساتھ سفر کر رہا ہے، اور فوج میں جو اہل اسلام کی طرف سے مدافعت میں مشغول ہیں (۳)۔

یعنی جس طرح قاضی، مفتی، والی، فوج اور اس طرح کے دوسرے لوگ جو عوام کے مفاد کی خاطر محبوس اور پابند ہیں، ان کے لئے اپنی روزی کمانے کا موقعہ نہیں ہے، ایسے سبھی لوگوں کے لئے اصولی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی، اسی طرح بیویاں جو اپنے شوہر کے حقوق، اور ان کے مفاد کی خاطر پابند کردی گئی ہیں، ان کا نفقہ ان کے شوہر پر واجب ہوگا۔

عدت کا نفقہ:

عدت کی چند صورتیں ہیں: طلاق کی عدت، شوہر کی موت کی وجہ سے عدت، نکاح فاسد میں تفریق کی وجہ سے عدت اور وطی بالشبہ کی وجہ سے عدت۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔

۲۔ رواہ مسلم وابوداود۔

۳۔ بحرالرائق ۳ / ۱۷۳۔

طلاق کی دو صورتیں ہیں: ایک تو وہ طلاق جس کے بعد عدت کے دوران شوہر کو رجعت کا حق رہتا ہے، یعنی وہ زبان سے کہہ کر، یا جنسی تعلق قائم کر کے عملاً بیوی کو اپنی زوجیت میں واپس لے سکتا ہے۔ یہ طلاق رجعی (Revocable) کہی جاتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق سے رشتہ نکاح بالکل منقطع ہوجاتا ہے، اور دوران عدت بھی شوہر کو کوئی تعلق بیوی سے قائم رکھنا جائز نہیں ہوتا، اسے طلاق بائن کہتے ہیں۔ طلاق بائن کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک وہ جس میں دوبارہ نکاح زوجین کے مابین، عدت کے اندر، یا عدت کے بعد جائز ہے، دوسری صورت وہ ہے جس میں شوہر تینوں ہی طلاقیں خرچ کر ڈالتا ہے، یہ طلاق بائن مغلظہ ہے، جس میں دوبارہ نکاح اس وقت تک درست نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے اور دوسرا مرد اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرنے کے بعد اسے طلاق نہ دیدے، جسے عرف میں حلالہ کہا جاتا ہے۔

پہلی صورت: یعنی طلاق رجعی میں عدت گذرنے تک تو عورت زوجیت میں برقرار رہتی ہی ہے، اس لئے وہ عدت گذرنے تک بیوی کی طرح نفقہ پاتی رہے گی، یہاں تک کہ مرد اسے اپنی زوجیت میں برقرار رکھنے، یا علیحدہ کرنے کا فیصلہ کرلے اس طرح کہ عدت گذر جائے اور وہ اسے واپس نہ لے۔

"فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ"(۱)۔

(پھر جب یہ (مطلقہ رجعیہ) اپنی مدت (عدت کی انتہا) کو پہونچ جائیں تو تم انہیں معروف کے ساتھ روک لو، یا انہیں معروف کے ساتھ چھوڑ دو)۔

رہا مسئلہ اس عورت کا جس کو طلاق بائن، یا طلاق بائن مغلظہ دی گئی ہے تو صحیح یہ ہے کہ اس کو بھی عدت گذرنے تک نفقہ دینا طلاق دینے والے شوہر پر واجب ہے کہ عدت آثار نکاح میں سے ہے اور عدت تک عورت پابند رہتی ہے دوسرا نکاح نہیں کرسکتی (۲)۔

واضح رہے کہ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا اجماعی حکم ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اسی طرح مطلقہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ شوہر پر باتفاق ائمہ واجب ہے، قرآن میں اس مسئلہ کی صراحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

"وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"(۳)۔

(اور اگر حمل والیاں ہوں تو انہیں نفقہ دو، یہاں تک کہ وہ بچہ جنیں)۔

وہ عورت جو شوہر کی موت کی وجہ سے عدت گذار رہی ہو، اور اسی طرح وہ عورت جو نکاح فاسد کی وجہ سے عدت گذار رہی ہو، یا وطی بالشبہ کی وجہ سے، تو ان عورتوں کے لئے باتفاق علما، نفقہ واجب نہیں ہے۔ البتہ عدت وفات میں اگر مرحوم

۱۔ سورہ طلاق: ۲۔

۲۔ شرح ادب القاضی ۴ / ۲۷۲۔

۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

شوہر کا اپنا مکان ہو، یا کرایہ کا جس کا پیشگی کرایہ وہ ادا کر چکا ہو، تو اس صورت میں سکنی، یعنی رہائش کا حق امام مالکؒ کے نزدیک اسے حاصل ہوگا۔

والدین اور اہل قرابت کے نفقہ کا وجوب:

قرآن کریم میں والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کی نگہداشت، رشتہ داروں کے حسن سلوک پر اتنا زور دیا گیا ہے اور حدیث رسول میں اس بارے میں اتنی تاکید کی گئی ہے جسے سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ والدین کا نفقہ اولاد پر اور اولاد کا نفقہ والدین پر، نیز محتاج قرابت داروں کا نفقہ، دوسرے خوشحال رشتہ داروں پر واجب ہے، بعض ان آیات اور احادیث کا تذکرہ تمہید میں آچکا ہے، اس لئے اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

ابن المنذر نے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے والدین جو محتاج ہوں اور ان کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہ ہو، اور نہ مال، تو ان کا نفقہ اولاد کے مال میں واجب ہے، اور تمام وہ اہل علم جن کے اقوال محفوظ ہیں، اس پر متفق ہیں کہ آدمی پر اس کے ان نابالغ بچوں کا نفقہ واجب ہے جن کے پاس ذاتی مال نہ ہو (۱)۔

رہا یہ مسئلہ کہ کس قسم کی قرابت نفقہ کے وجوب کا سبب بن سکتی ہے؟ اس پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔ انشاء اللہ۔

زوجہ اور رشتہ داروں کے نفقہ میں اصول کفایت کی رعایت:

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ایک کا نفقہ دوسرے پر واجب کیا جانا، دراصل اس اجتماعی ضرورت (Social Need) کی تکمیل اور اس سماجی مسئلہ کا حل ہے جو وسائل معاش سے کسی فرد کی محرومی، یا اہل خاندان اور سماج کے کسی طبقہ کی خدمت میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے لئے تلاش معاش کے مواقع مفقود ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے، ورنہ اصل یہ ہے کہ سماج کے ہر فرد کو اپنی ذمہ داری خود اٹھانی چاہئے، لیکن جب سماجی اور اجتماعی ضرورت کے پیش نظر بعض خاص حالات میں ایک شخص کی کفالت دوسرے شخص پر عائد کی جارہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی رعایت کی جائے کہ یہ ذمہ داری ''ضرورت'' کی حد تک محدود رہے، لہذا اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کا ہو، یا رشتہ داروں کا، وہ بقدر کفایت واجب ہوگا، اور قدر کفایت سے مراد ہے ہر شہر، ملک، زمانہ اور معیار رہائش کے عرف کو سامنے رکھ کر اوسط معیار کا نفقہ، جس میں نہ فضول خرچی ہو اور نہ بے جا تنگی، جس میں ہر دو جانب کے حالات کی رعایت کی گئی ہو۔ امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

۱۔ المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۸۳۔

''لأن النفقة مشروعة للكفاية فإنما يفرض بمقدار مايعلم أنه تقع به الكفاية، ويعتبر المعروف فی ذلک، وهو فوق التقصير، ودون الإسراف؛ لأنه مأمور بالنظر من الجانبين، وذلک فی المعروف'' (۱)۔

اس لئے کہ نفقہ ''کفایت'' (ضرورت پورا کرنے کے لئے) شرع میں معتبر ہے، پس نفقہ کی اتنی مقدار مقرر کی جائے گی جس کے بارے میں یقین ہو کہ اس سے ضرورت پوری ہو جائے گی اور اس بارے میں عرف اور زمانہ کے دستور کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی تنگی سے زیادہ اور فضول خرچی سے کم، اس لئے یہاں جانبین کی رعایت ضروری ہے، اور یہ رعایت ''معروف'' کو معیار بنانے میں ہی ہے۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

''نفقہ کی مقدار ''کفایت'' کے پیش نظر مقرر کی جائے گی، اور جس کے لئے نفقہ واجب ہے اس کے فرق سے نفقہ کی مقدار میں بھی فرق پڑے گا'' (۲)۔

وجوب نفقہ کے باب میں اصول کفایت کے اعتبار کا ذکر مختلف فقہاء نے کیا ہے (۳)۔

اداء نفقہ کے دو طریقے:

نفقہ کی ادائیگی کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک طریقہ تمکین ہے، اور دوسرا تملیک۔

تمکین سے مراد یہ ہے کہ جس پر نفقہ واجب ہے، وہ اس شخص کو اپنے ساتھ رکھے جس کا نفقہ اس کے ذمہ عائد ہوتا ہے۔ اور کھانا، کپڑا، بستر، رہائش کا کمرہ اور دیگر ضروریات مشترک طور پر پوری ہوتی ہوں، بیوی تو عام طور پر شوہر کے ساتھ رہتی ہے، ماں باپ اور اولاد بھی عام طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں، دوسرے رشتہ دار علی العموم علیحدہ رہتے ہیں، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بے سہارا رشتہ داروں کو لوگ اپنے ساتھ رکھ لیتے ہیں، اور ان کی ضروریات کی کفالت کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ علیحدہ سے نقد رقم، یا سامان، غذا، لباس وغیرہ حوالہ کر دینے کے بجائے سبھی لوگ ساتھ رہائش رکھتے ہیں جو گھر میں پکتا ہے سب کھاتے ہیں اور جو دیگر ضروریات ہوتی ہیں وہ پوری کی جاتی ہیں، یہ صورت تمکین اور اباحت کی ہے۔

دوسری صورت تملیک سے مراد وہ صورت ہے جس میں مستحق نفقہ کو نقد، یا ضرورت کی اشیاء حوالہ کر دی جاتی ہیں، اس طرح کہ وہ شخص اس نقد، یا سامان کو جس طرح مناسب سمجھے مصرف میں لائے۔

۱۔ المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۸۱۔

۲۔ المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴۔

۳۔ دیکھئے: البدائع والصنائع للکاسانی ۴/ ۳۶، ۳۸، المہذب ۲/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۸، الفروع لابن المفلح ۵/ ۵۷۷، المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۲۴۹۔

اگر شوہر مالدار ہے اس کا دسترخوان وسیع ہے، بیوی کے لئے موقع ہے کہ وہ بے تکلف اپنی غذائی ضرورتیں پوری کرے، ایسی صورت میں عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور اگر شوہر کی صورت حال ایسی نہ ہو تو عورت کو اختیار ہے، چاہے وہ شوہر کے اہل خاندان کے ساتھ اجتماعی خاندان کی طرح کھاتا پیتا ساتھ رکھے، یا علیحدہ اپنا نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے۔ اگر عورت ایسا مطالبہ کرے تو جو نفقہ اسے دیا جائے گا وہ اس کی مالک ہوگی۔ اور اس میں وہ اپنی منشاء کے مطابق ہر طرح کا تصرف کرنے کی حق دار ہوگی(۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر عدالت کو اطمینان ہو کہ بیوی اپنے حقوق نفقہ شوہر کے ساتھ رہ کر حاصل کر رہی ہے اور محض ضد اور سرکشی ہے کہ وہ علیحدہ نفقہ کے تقرر کا مطالبہ کرتی ہے تو عدالت نفقہ کی ڈگری عورت کو نہیں دے گی۔ ہاں اگر شوہر کی طرف سے کوتاہی سامنے آجائے تو اس صورت میں نفقہ کا تعین عدالت کی طرف سے کر دیا جائے گا۔

"والذی یدل کلامه علیه أنه إذا ظهر للقاضی تعنتها بأی طریق من الطرق، لا یفرض"(۲)۔

(ذخیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے جس طرح بھی قاضی کے سامنے عورت کی ضد اور اس کا تعنت ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کرے گا)۔

واضح رہے کہ وہ نقد، یا سامان جو مرد بیوی کو اپنی رضامندی سے بطور نفقہ دے، یا قاضی کے فیصلہ سے جو نقد یا سامان اس کے نفقہ کے لئے متعین ہو جائے عورت اس کی مالک ہو جاتی ہے۔

"فیفید أنها تملک النفقة بفرض القاضی أو بدفع شیء بالرضا"(۳)۔

"قنیہ" کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قاضی کی طرف سے نفقہ کے تعین، یا شوہر کی طرف سے بیوی کو کوئی چیز اپنی رضا سے دے دینا، عورت کو اس نفقہ کا مالک بنا دیتا ہے۔

اس لئے جب عورت نفقہ کی مالک ہوگئی تو اسے اختیار ہے کہ اس میں سے خود کھائے، کسی اور کو کھلائے، یا صدقہ کر دے(۴)۔

اسی طرح اگر شوہر بیوی کو ماہانہ، ہفتہ واری، یا روزانہ مقرر رقم، یا اناج نفقہ کے لئے دیتا ہے، یا قاضی نے اس کے لئے کوئی خاص مقدار متعین کر دی ہے، تو عورت اس مدت میں پورا خرچ کر لے، یا کچھ بچا لے، اسے اس کا اختیار ہے اور

۱۔ البحر الرائق ج [illegible] ص [illegible]۔
۲۔ البحر الرائق ج [illegible] ص [illegible]۔
۳۔ البحر الرائق ج [illegible] ص [illegible]۔
۴۔ حوالہ سابق۔

فاضل رقم جو اس نے تکلیف اٹھا کر، یا دوسرے ذرائع سے اپنی ضروریات پوری کر کے بچا لیا ہے، وہ اس کی ذاتی ملک ہے، شوہر کو اس پر کوئی حق حاصل نہیں ہے(۱)۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ بھی نکلتا ہے کہ مقررہ نفقہ کو عورت مقررہ مدت کے اندر اندر اپنی فضول خرچی کے باعث صرف کر ڈالتی ہے اور مدت باقی ہے تو اسے باقی مدت کے لئے مزید نفقہ کے مطالبہ کا حق نہیں(۲)۔

نفقہ میں کیا داخل ہے اور کیا نہیں؟

اسلام کے قانون نفقہ کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نفقہ کا دائرہ اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اور بطور نفقہ کن کن ضروریات کی کفالت اور ان کے لئے نقد، یا سامان کی فراہمی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی زندگی کی ضروریات کو پورا کرنا ضروری ہے، جسے بنیادی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ غذائی ضروریات، ۲۔ پوشاک، ۳۔ رہائش۔

ویسے اس سلسلہ میں اور بھی بعض ضروریات ہیں جن کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا۔

۱۔ غذائی ضروریات:

نفقہ کے ذیل میں سبھی غذائی ضروریات داخل ہیں۔ روٹی، چاول، سالن، پانی اور دیگر ضروری اشیاء، جیسے جس زمانہ اور جس علاقہ میں رائج ہوں، اور کھانا پکا ہوا تیار بھی دیا جا سکتا ہے، لیکن اگر کچا اناج دیا جائے اور جس کو نفقہ دیا جا رہا ہے وہ خود اپنا کھانا پکا سکے تب تو اسے وہ تمام ضروری سامان دیا جانا ضروری ہوگا جو کھانا کی تیاری کے لئے ضروری ہوں، یا علیحدہ سے اتنی رقم دی ہوئی کہ اس سے وہ کھانے کی تیاری کا نظم کر سکے، آٹے کی پسائی، دھان ہو تو اس سے چاول نکلوانے کی اجرت، کھانا پکانے کے لئے ضروری سامان، یعنی لکڑی، ایندھن وغیرہ و پانی کا نظم، پانی رکھنے اور پینے کا برتن وغیرہ وغیرہ۔ البتہ اگر عورت ایسے ماحول میں زندگی گذارتی رہی ہو جس میں وہ خود آٹا پیس لیتی ہے، یا دھان کوٹ کر چاول نکال لیتی ہے تو ایسی صورت میں ایسے کام وہ خود انجام دے گی اور ان کاموں کی اجرت لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دیانۃً بیوی پر اندرون خانہ کے امور اور یہاں عائد ہوتی ہیں، اور عرف پر مبنی ہیں۔ علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

"بیوی اگر آٹا پیسنے اور روٹی پکانے سے انکار کرے اور عورت ایسے ماحول سے تعلق رکھتی ہے جہاں اس طرح کا کام گھر کی عورتیں انجام نہیں دیتیں، یا عورت بیمار اور کسی وجہ سے معذور ہو تو شوہر پر واجب ہے کہ اس کے لئے پکا پکایا تیار کھانا

۱۔ البحر الرائق ج [illegible] ص [illegible]۔
۲۔ حوالہ سابق۔
۳۔ در مختار ج [illegible] ص [illegible]۔

فراہم کرے، اور اگر ایسا نہیں، یعنی عورت اس طرح کے کام خود کر سکتی ہے تو شوہر پر تیار کھانا فراہم کرنا ضروری نہیں ہے، اور عورت کے لئے ان کاموں پر اجرت لینا دیانۃً جائز نہیں ہے اگرچہ وہ شریف ہو، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم اس طرح کر دی تھی کہ باہر کے کام سیدنا علیؓ کے ذمہ تھے اور اندر کے کام سیدہ فاطمہ زہراؓ کے، حالانکہ وہ ساری ہی عورتوں کی سردار ہیں"(۱)۔

لیکن عورت اپنی اس اخلاقی ذمہ داری پر قانوناً مجبور نہیں کی جا سکتی۔ "بدائع" کے حوالہ سے شامی نے لکھا ہے کہ:

"ولکنها لا تجبر علیه إن أبت"(۲)۔ لیکن اگر عورت انکار کر دے تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

واضح رہے کہ اصل حکم کا مدار اس پر ہے کہ عورت ایسا کام اپنے ہاتھ سے کرنے کی عادی ہے یا نہیں، خاندانی شرافت و نجابت سے اس کا تعلق نہیں۔ شامی نے لکھا ہے:

"ظاہر ہے کہ باب نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار غربت و امارت کے بارے میں تو ہے، شرافت و عدم شرافت میں نہیں، اس لئے کہ بہت سی شریف عورتیں اپنی غربت کے باعث اپنے گھریلو کام خود کرتی ہیں، رہا حضور ﷺ اور ان کے اہل و عیال کا معاملہ، تو ان کے یہاں دنیا کے بارے میں بہت زیادہ بے رغبتی تھی، اس پر اہل وسعت کو قیاس نہیں کیا جا سکتا(۳)۔

اگر عورت خود کھانا نہیں پکا سکتی اور شوہر پکا ہوا کھانا مہیا نہیں کرتا تو اسے غذائی خام اشیاء کے ساتھ ساتھ کسی کھانا پکانے والے کا نظم بھی کرنا ہوگا۔

"قوله فعلیه أن یأتیها بطعام مهیّأ" أو یأتیها بمن یکفیها عمل الطبخ والخبز"(۴)۔

شوہر کی ذمہ داری ہے کہ پکا ہوا کھانا فراہم کرے، یا اس کے لئے ایسے شخص کا انتظام کرے جو کھانا اور روٹی پکانے کی ضرورت کو پورا کر سکے۔

انسانی غذا کی ضرورت کے ذیل میں جہاں پکانے کا سامان چولہا، ایندھن وغیرہ داخل ہے، وہیں کھانا پکانے کے برتن، کھانا کھانے کے لئے ظروف، پانی اور پانی پینے کے لئے جگ، گلاس، صابن وغیرہ، پانی محفوظ رکھنے کے لئے بالٹی وغیرہ۔ اور معیار رہائش کے اعتبار سے مختلف سامان اور ضروری برتن، کراکری یہاں تک کہ بعض خاص حالات میں فریج وغیرہ جو ضروریات زندگی میں داخل ہو گئے ہیں، بھی شامل تسلیم کئے جائیں گے، ایک عنوان "ضروریات" کے تحت مختلف حالات

۱۔ درمختار مع ردالمحتار ۳؍۵۸۹۔
۲۔ ردالمحتار ۳؍۵۸۹، بدائع۔
۳۔ ردالمحتار ۳؍۵۸۹۔
۴۔ حوالہ سابق۔

اور مختلف زمانوں اور شہروں میں مختلف معیار کی رعایت کرتے ہوئے بہت سی چیزیں داخل ہوں گی، جسے قاضی کو مقصد کی خاص نوعیت اور عرف کو سامنے رکھ کر طے کرنا ہوگا۔

چائے، کافی، پان وغیرہ کی حیثیت عام طور پر فواکہ کی ہے۔ اور واجب نفقہ میں فواکہ داخل نہیں ہیں، شامی نے لکھا ہے:

"تنبیه قد علم مما ذکرناه أنه لا یلزمه لها القهوة، والدخان، وإن تضررت بترکهما، لأن ذلک إن کان من قبیل الدواء أو من قبیل التفکه، فکل من الدواء والتفکه لا یلزمه کما علمت"(۱)۔

مذکورہ بحث سے معلوم ہو گیا کہ قہوہ اور تمباکو (سگریٹ، بیڑی، حقہ) شوہر پر بیوی کے لئے فراہم کرنا واجب نہیں ہے، اگرچہ عورت کو ان چیزوں کو چھوڑنے سے نقصان پہونچے، اس لئے کہ یہ چیزیں از قبیل علاج ہیں، یا فواکہ اور ہر دو شوہر پر لازم نہیں۔

شامی کا یہ استدلال اس مسئلہ کی بنیاد پر ہے کہ دوا علاج شوہر کے ذمہ نہیں ہے، لیکن آگے آپ اس سلسلہ میں پڑھیں گے کہ موجودہ دور میں دوا ئیں ضروریات میں سے ہیں، اس لئے پان، چائے وغیرہ کی عادتیں جو بعض دفعہ بیماریوں کی طرح آدمی کو لگ جاتی ہیں، اور ان کے چھوڑنے سے سخت اذیت محسوس کی جاتی ہے، قابل غور ہے کہ جائز حدود میں ان اخراجات کی کفالت شوہر کے ذمہ عائد ہوگی یا نہیں، خاص کر اگر شوہر کے یہاں آ کر وہ ان چیزوں کی عادی ہوئی ہو۔

پوشاک (کسوہ):

لباس کے سلسلہ میں شرع کے اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو اسلامی لباس کی چند خصوصیات سامنے آتی ہیں، ایک تو یہ کہ لباس انسانی ضرورت ہے وہ گرمی، سردی سے جسم انسانی کی حفاظت کرتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "تقیکم الحر"(۲)۔

مختلف ملک، مختلف موسم اور جغرافیائی حالات، افراد کی قوت برداشت، اور ان کے کام اور مشاغل کی نوعیت کے اعتبار سے جسمانی صحت کو برقرار رکھنے اور موسمی مضر اثرات سے اس کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے لباس مروج ہیں، جس میں سماج کے مختلف طبقات کے رہائشی معیار اور معاشرتی حالات کے اعتبار سے فرق پڑتا رہتا ہے، اسی طرح صنفی فرق کے اعتبار سے مردوں کے لئے علیحدہ، عورتوں کے لئے علیحدہ اور بچوں کے لئے الگ اور لباس رائج ہیں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ لباس کا مقصد ستر عورت بھی ہے، یعنی مرد و عورت کے لئے جسم کا جتنا حصہ شریعت نے

۱۔ شامی۔
۲۔ سورۂ نحل: ۸۱۔

چھپانا ضروری قرار دیا ہے، لباس کا مقصد ان حصوں کو چھپانا بھی ہے، اس لئے لباس ساتر ہونا چاہئے، قرآن میں ارشاد ہے:

"لباساً یُواری سوآتکم وریشاً"(۱)۔ "ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها"(۲)۔

آیت مذکورہ سے ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لباس ذریعہ آرائش بھی ہے۔ مردوں کے لئے ان کے لائق اور عورتوں کے لئے ان کے مناسب زینت وآرائش بھی لباس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے لباس میں چند اور باتوں کی رعایت بھی ضروری ہے، ایک تو یہ ہے کہ لباس میں کبر وغرور کا اظہار نہیں ہونا چاہئے، حضور اقدس ﷺ نے ایسے لباس سے منع فرمایا ہے(۳)۔

اسی طرح لباس ایسا نہیں ہونا چاہئے جس سے مرد وعورت میں مشابہت پیدا ہو، یعنی مرد ایسا لباس نہ استعمال کریں جو خاص طور پر عورتوں کے استعمال میں رہتا ہے، اور عورتیں ایسے لباس استعمال نہ کریں جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں۔

اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ لباس کسی بھی قوم وملت کا شعار ہوتا ہے، اور بعض لباس کسی مذہبی رشتہ کی وجہ سے یا تہذیبی ورثہ ہونے کی وجہ سے کسی خاص قوم اور ملت کا شعار ہو جاتے ہیں، اور کسی مسلمان کے لئے غیر مسلم قوموں کے ساتھ تشبہ اور ان کے شعار اختیار کرنا درست نہیں ہے۔ ارشاد فرمایا گیا: "من تشبه بقوم فهو منهم"(۴)۔

اس لئے لباس میں اس کی رعایت بھی ضروری ہے کہ لباس میں غیر قوموں کی مشابہت نہ ہو اور ان کا مذہبی شعار اختیار نہ کیا جائے۔

پس کسوہ (لباس) بھی نفقہ کے ذیل میں داخل ہے اور جس کا نفقہ واجب ہے اس کی غذائی ضرورتوں کے ساتھ حسب ضرورت اس کے لئے لباس بھی فراہم کرنا ضروری ہے، اور لباس ایسا اور اتنا دینا ہوگا جو ملکی اور موسمی حالات کے اعتبار سے معروف اور مروج ہو، جو سردی، گرمی اور دیگر موسمی حالات سے جسم کو پہونچنے والے ضرر سے حفاظت کرسکیں اور حکم شرع کے مطابق ساتر اور پردہ پوش ہوں، اور عورت کی شان کے مطابق، نیز اپنی استطاعت کے مطابق، لباس میں زینت وآرائش کا لحاظ بھی رکھنا چاہئے۔

لیکن عورت ایسے لباس کا مطالبہ نہیں کرسکتی جو احکام شرع کے مطابق ساتر اور پردہ پوش نہ ہوں، اور اسی طرح مرد کو یہ حق نہیں کہ وہ عورت کو ایسا لباس پہننے پر مجبور کرے جن کا پہننا از روئے شرع عورت کے لئے جائز نہ ہو۔

اس سلسلہ میں اس امر کا لحاظ کرنا ضروری ہے کہ ہر ملک اور ہر علاقہ کا عرف اور دستور مختلف ہوتا ہے، ہوسکتا ہے

۱۔ سورۂ اعراف: ۲۶۔

۲۔ سورۂ نور: ۳۱۔

۳۔ حدیث [illegible]، مشکوٰۃ کتاب اللباس۔

۴۔ مشکوٰۃ [illegible]، باب اللباس۔

کہ کوئی خاص لباس کسی ملک میں رائج ہو اور دوسرے ملک میں کوئی اور، یا بعض ایسا لباس بھی ہوسکتا ہے جو کسی علاقہ میں صرف غیر مسلم استعمال کرتے ہوں، اس لئے ان کی شناخت سمجھا جاتا ہو، لیکن دوسرے علاقہ میں اس کا استعمال مسلمانوں اور غیر مسلموں، دونوں میں ہوتا ہو، ایسی صورت میں وہ غیر مسلم کی شناخت نہیں، اس لئے مختلف علاقوں اور تہذیبی وثقافتی فرق کی وجہ سے لباس کا حکم بدلتا رہے گا۔ لباس کے ذیل میں ہی سردیوں کے موسم کے لئے لحاف، کمبل، نیز ضروری بستر وغیرہ داخل ہے۔

۳۔ رہائش:

"نفقہ کے عموم میں رہائش (Residence) کا انتظام بھی شامل ہے اور ارشاد ربانی ہے:

"اسکنوهن من حيث سكنتم من وجدكم"(۱)۔

یعنی حسب صلاحیت بیوی کی رہائش کا انتظام کرنا بھی تمہاری ذمہ داری ہے۔ اور عورتوں کے ساتھ معاشرت بالمعروف کا حکم دیا گیا ہے اور دستور کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عورت کو چھت کا سایہ حاصل ہو تا کہ وہ اپنی عزت اور اپنے سامان کو محفوظ رکھ سکے۔

جو مکان رہائش کے لئے دیا جائے ضروری نہیں کہ وہ شوہر کی ملک ہو، وہ مکان کرایہ پر بھی لے سکتا ہے اور کسی سے عاریۃً بھی لے سکتا ہے(۲)۔

رہائشی سہولتوں کا معیار زوجین کے حالات اور شوہر کی مالی حالت کو دیکھتے ہوئے طے کیا جائے گا، اور اس کا خیال رکھا جائے گا کہ:

الف۔ عورت کو اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی سوتن یا شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہائش اختیار کرے، اس لئے کسی بھی خاتون کو مستقل اور علیحدہ رہائش (Sepret Residence) ملنا چاہئے۔

اس سلسلہ میں یہ امر پیش نظر رہے کہ کبھی کوئی مکان ایک ہی کمرہ کا ہوتا ہے اور کبھی ایک مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، پس عام بات تو یہ ہے کہ زوجہ کو بنیادی طور پر اپنے لئے علیحدہ کمرہ کے مطالبہ کا حق ہے جس میں وہ تالا لگا سکے اور اپنے سامان کی حفاظت کرسکے اور جب چاہے تنہا رہ سکے (فلذلك من زوجته مطالبة بيت من دار على حدة)، اور اگر ایک وسیع مکان میں چند کمرے ہوں اور ایک کمرہ بیوی کے لئے مخصوص کردے، دوسرے کمروں میں اپنے والدین یا دوسرے

۱۔ سورۂ طلاق: ۶۔

۲۔ [illegible]

۳۔ [illegible]

رشتہ داروں، یا دوسری بیوی کو رکھے تو عام حالات میں اس میں کوئی حرج نہیں، خصوصاً اگر مرافق بیت (Other Facilities) مشترک نہ ہوں، مثلاً بیت الخلاء، غسل خانہ اور باورچی خانہ علیحدہ علیحدہ ہو۔ اور اگر ضروریات مشترک بھی ہوں تو بھی زوجہ کو علیحدہ سے رہائش کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ ثابت ہو جائے کہ شوہر کے دیگر رشتہ دار جو اس مکان میں رہائش پذیر ہیں، عورت کو ضرر پہونچاتے ہیں، اس صورت میں علیحدہ کمرہ نہیں بلکہ علیحدہ مکان کا مطالبہ جائز ہوگا۔

اس مسئلہ کی ایک اور صورت ہے، کلکتہ، ممبئی وغیرہ شہروں میں جہاں لوگ باڑی اور کھولی میں رہنے کے عادی ہیں اور وہاں ایک ہی مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، بیت الخلا، غسل خانہ اور بعض اوقات باورچی خانہ بھی مشترک ہوتا ہے اور مختلف ایک دوسرے سے اجنبی خاندان ایک مکان کے علیحدہ علیحدہ کمروں میں رہتے ہیں صدر دروازہ ایک ہوتا ہے جس سے سبھی آمد و رفت رکھتے ہیں اور اپنے اپنے کمروں میں رہائش رکھتے ہیں، ان حالات کو اگر زوجین باہمی رضامندی سے گوارا کرتے ہیں تب تو کوئی مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ اگر عورت ایسے مکان میں رہنے سے انکار کرے تو کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں شامی نے اچھی بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''حاصل یہ ہے کہ مشہور اور متون فقہ کی مطلق عبارتوں سے متبادر یہی ہے کہ زوجہ کے لئے مکان کا ایک کمرہ جس میں تالا لگایا جاسکتا ہو کافی ہے، چاہے اس گھر کے دوسرے کمرے میں اس کی سوتن، یا شوہر کے دوسرے رشتہ دار رہتے ہوں۔ اور صاحب ''بحر'' نے جو کچھ ''خانیہ'' کی عبارت سے سمجھا ہے اور مصنف نے بھی اپنی شرح میں اسے پسند کیا ہے، یہ ہے کہ اگر اس مکان میں رہنے والے شوہر کے رشتہ دار اسے ایذا پہونچاتے ہیں تو یہ صورت حق رہائش کے پورا کرنے میں کافی نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ''ملتقط'' ''ابوالقاسم'' اور ''تجنیس'' استروشنی سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے، اس کی بنیاد پر یہ کہنا چاہئے کہ: لوگوں کے مختلف حالات کی بنیاد پر اس کا حکم مختلف ہوگا، پس ایک مالدار شریف خاتون کے لئے علیحدہ مکان ضروری ہوگا اور متوسط الحال کے لئے ایک مکان کا ایک کمرہ کافی ہوگا، اس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ اگر عورت غریب گھرانہ کی ہے تو اس کے لئے ایک کمرہ کافی ہے، اگرچہ اس کے ساتھ اس مکان میں شوہر کے رشتہ دار، یا اس کی سوتن رہتی ہو، جیسا کہ اکثر اعراب اور دیہاتوں، نیز شہر میں رہنے والے غریبوں میں جو جھگیوں اور جھونپڑوں میں رہتے ہیں، اور یہ تفصیل اس اصول کے موافق ہے کہ رہائش میں زوجین کے حالات کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے:

''اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ''(۱)، (عورت کو سکونت دو جہاں تم سکونت رکھتے ہو، اپنی استطاعت کے بموجب)۔

آج کے ہمارے زمانہ میں اس تفصیل پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ طعام و کسوہ زمان اور مکان کے فرق سے

۱۔ سورہ طلاق :٦۔

بدلتے رہتے ہیں۔ اور ہمارے شام کے شہروں میں کسی ایک مکان کے ایک کمرہ میں اس طرح کہ دوسرے کمروں میں دوسرے لوگ رہتے ہوں سکونت اشراف کے اوسط درجہ کے لوگوں میں بھی پسندیدہ نہیں، الا یہ کہ مکان موروثی ہو جس کے دوسرے کمروں میں اور بھائی لوگ رہتے ہیں، پس ایسے مکان میں چند بھائیوں کی رہائش ہوتی ہے، اس طرح کہ مرافق بیت (بیت الخلا، باورچی خانہ، پانی وغیرہ) مشترک ہوتے ہیں۔ اور اجانب کے ساتھ ایک مکان کے ایک کمرہ میں رہائش باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ پس ایسے حالات میں مستقل مکان کے ضروری ہونے کا فتوی دیا جانا چاہئے۔ البتہ اپنے میکہ کے مکان کی طرح بڑے اور وسیع مکان کا مطالبہ نہیں کرسکتی''(۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رہائش کے معیار کے بارے میں بھی عرف کی رعایت کی جائے گی اور فریقین کے حالات کو نگاہ میں رکھنا ہوگا، رہائش کے انتظام کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اصولوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کرنا ہوگا، جہاں زوجہ، یا جس کا بھی نفقہ واجب ہوا پنے دینی اور دنیوی مصالح کو اچھے طور پر انجام دے سکے۔

۲۔ رہائش کے لئے ایسے محلہ، یا آبادی کا انتخاب کیا جانا چاہئے، جہاں اچھے پڑوسی مل سکیں اور عزت و آبرو کے تحفظ اور کسی بھی ظلم و ایذا رسانی سے تحفظ حاصل ہو سکے۔ واضح رہے کہ اگر عورت کو شوہر کی طرف سے ظلم و زیادتی کی شکایت ہو اور وہ کسی محفوظ جگہ کا مطالبہ کرے جہاں کے رہنے والے اہل محلہ کی وجہ سے شوہر کے ظلم کو روکا جاسکتا ہو اور شوہر کے برتاؤ پر نظر رکھی جاسکتی ہے، تو ایسا حکم قاضی کو دینا چاہئے۔ ''بحر الرائق'' میں ہے:

''شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کو جہاں مناسب سمجھے رکھے، لیکن صالح پڑوسیوں کے درمیان، اور اگر عورت یہ شکایت کرے کہ شوہر مجھے مارتا ہے، اور تکلیف پہونچاتا ہے، اس لئے اس کو حکم دیجئے کہ وہ مجھے اچھے لوگوں کے درمیان رکھے، پس اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو اسے چاہئے کہ شوہر کو زجر و تنبیہ کرے اور ایسی حرکت سے منع کرے، ورنہ اس کے پڑوسیوں سے شوہر کے برتاؤ کے بارے میں تحقیقات کرے، اگر وہ لوگ عورت کی شکایت کی تصدیق کریں تو شوہر کو قاضی عورت پر زیادتی سے منع کرے، اور عورت کو اس غیر محفوظ مقام پر نہ چھوڑے، اور اگر پڑوسی قابل اعتماد نہ ہوں، یا مرد کی جانب داری کریں تو قاضی شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی زوجہ کو اچھے پڑوسیوں کے درمیان رکھے''(۲)۔

۳۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کیا جائے، جس میں باہر سے بے پردگی کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر ایک مکان میں خاندان کے چند افراد چند کمروں میں رہتے ہوں تو ضروری ہے کہ خواب گاہ ایسی ہو جس میں باہر سے نہ دیکھا جاسکتا ہو اور جس میں ضروری اوقات میں تنہائی میسر آسکتی ہو۔

۱۔ رد المحتار ۳/۲۰۱۔
۲۔ بحر الرائق ۴/۱۹۴، نیز دیکھئے در مختار علی حاشیہ رد المحتار ۳/۶۰۳ طبع دار الفکر ۱۹۷۹، وطحطاوی علی الدرر ۲/۲۶۷۔

اسی لئے اللہ تعالی نے نابالغ لڑکوں کو بھی نماز فجر سے پہلے، دوپہر کے آرام کے وقت اور عشا کے بعد گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت لے کر جانے کا حکم دیا(۱)۔ اور حضور اقدس ﷺ نے ایک شخص کو اپنی ماں سے ملنے جانے کی صورت میں بھی اطلاع دے کر جانے کا حکم دیا اور فرمایا:

''اس سے اجازت لے کر جاؤ۔ کیا تم اپنی ماں کو ننگا دیکھنا پسند کروگے، اس نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا پس اسے باخبر کر کے داخل ہوا کرو'' (۲)۔

۴۔ مکان میں ضروری سہولیات، بیت الخلا، پانی وغیرہ کا نظم موجود ہونا چاہئے (۳)۔

۵۔ اگر ایسے مکان میں رہائش ہو جہاں بالکل تنہائی ہو اور خطرہ ہو کہ یہ تنہائی عورت کے لئے نفسیاتی مرض کا سبب بن جائے گی تو ضروری ہوگا کہ اس کے لئے ایسی عورت کا نظم کیا جائے جو اس کی مونس بن سکے۔ اور اس کی وحشت کو دور کر سکے (۴)۔

۴۔ فرنیچر اور دوسرے گھریلو سامان:

ہر زمانہ، ملک، علاقہ اور مختلف برادریوں کی اپنے اپنے معیار رہائش اور عرف و دستور کو سامنے رکھتے ہوئے ضروری فرنیچر اور دیگر گھریلو ضروریات کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے، جو شب و روز، سردی، گرمی اور مختلف موسمی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے بستر، لحاف، چادر، چارپائی، مسہری، چٹائی، مطبخ کی ضروریات، کھانے پینے کے برتن اور دوسری ضروری اشیاء کا نظم مرد پر اپنی استطاعت کے مطابق کرنا ضروری ہوگا (۵)۔

۵۔ خادم اور خادمہ:

اگر شوہر صاحب استطاعت ہو تو باہر کی ضروریات، خریداری، سودا سلف، پانی اور ایندھن وغیرہ کی فراہمی کے لئے کوئی خادم فراہم کرے ورنہ خود ان ضروریات کو انجام دے، اور اگر عورت خود داخلی امور یعنی کھانا پکانے، کپڑا دھونے اور دیگر امور انجام دینے کے لائق نہیں ہو تو خادمہ کا انتظام بھی صاحب استطاعت شوہر کے ذمہ ہے، اور اس خادم اور خادمہ کے اخراجات اور نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی (۶)۔

۱۔ سورہ نور: ۵۸۔

۲۔ مؤطا امام مالک کتاب الاستیذان۔

۳۔ درمختار ۴/ ۶۰۰۔

۴۔ منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۴/ ۱۹۵، نیز ردالمحتار ۳/ ۶۰۲۔

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار اور ردالمحتار ۳/ ۵۷۹ طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء، نیز جوہرہ نیرہ ۲/ ۱۰۹ طبع استنبول، بحر الرائق ۴/ ۱۷۷۔

۶۔ درمختار ۳/ ۵۸۸، ردالمحتار ۳/ ۵۸۸، ۵۸۹۔

اسی طرح اگر بیوی بیمار ہو اور گھر میں اس کی مناسب تیمارداری کرنے والا کوئی نہ ہو تو تیمارداری کے لئے کسی نرس کا انتظام شوہر کے ذمہ ہے۔ شامی میں ہے:

''إذا مرضت وجب عليه إخدامها، ولو كانت أمة، وبه صرح الشافعية، وهو مقتضى قواعد مذهبنا...... بخلاف المريضة إذا لم تجد من يمرضها . فيكون من تمام الكفاية الواجبة على الزوج'' (۱)۔

جب عورت بیمار ہو تو شوہر پر واجب ہے اس کے لئے خدمت گذار فراہم کرنا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی ہمارے مذہب کے قواعد کا تقاضا ہے...... بخلاف مریضہ کے جب کہ اس کے پاس کوئی تیماردار نہ ہو، پس شوہر پر واجب کفایت (ضروریات کی فراہمی) کی تکمیل کا ایک حصہ تیمارداری کے لئے خدمت گذار کا فراہم کرنا بھی ہے۔

اگر بچے زیادہ ہوں اور انتظام خانہ داری کی انجام دہی اور بچوں کی نگہداشت اور پرورش کے لئے ایک خادم کافی نہ ہو تو ایک سے زیادہ خدام فراہم کرنا صاحب استطاعت شوہر کی ذمہ داری ہوگی (۲)۔

۶۔ بیماری اور علاج:

اگر بیوی بیمار ہو جائے تو اس کے علاج کا خرچ کون دے۔ ڈاکٹر کی فیس، دواؤں کی قیمت، جانچ کی اجرت وغیرہ وغیرہ؟ عام طور پر فقہاء ان اخراجات کو شوہر پر واجب قرار نہیں دیتے (۳)۔ اور اس سلسلہ میں استدلال کا دورخ ہے۔ ایک تو یہ کہ اصل کی حفاظت اس شخص کے ذمہ نہیں ہے جو صرف انتفاع کا حق دار ہے، جیسے مکان کی مرمت مالک کی ذمہ داری ہے نہ کہ کرایہ دار کی، دوسرا رخ یہ ہے کہ دوا علاج زیادہ سے زیادہ مباح ہے، اور محض ایک مباح کو شوہر پر لازم کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

ہماری رائے میں فقہاء کی یہ رائے ان کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہے۔ اور ازدواجی تعلقات کو خالص کاروباری انداز (Commercial Approch) کے ساتھ سوچنا صحیح نہیں ہے۔ آج کے زمانہ میں دوا علاج محض ایک امر مباح نہیں بلکہ ناگزیر ضرورت ہے، نہ زمانہ قدیم کی طرح آج صحت کا معیار باقی ہے، اور نہ انسانی قوی اور ان کی قوت برداشت ایسی ہے کہ وہ مرض کے حملوں کو برداشت کر سکیں اور فطری طور پر خود بخود تندرست ہو جائیں، آج بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں اگر علاج نہیں کرایا جائے تو بظاہر موت کا غالب اندیشہ ہے، ایک بیمار عورت کے لئے عمدہ سے عمدہ غذا، اچھے سے اچھے کپڑے اور بہترین سجا ہوا مکان بیکار ہے، پس روٹی تو دی جائے لیکن ہیضہ میں مبتلا، یا بخار میں بھنتی ہوئی، ٹی بی کے مرض میں

۱۔ ردالمحتار ۳/ ۵۸۸۔

۲۔ ردالمحتار ۳/ ۵۸۹۔

۳۔ درمختار و ردالمحتار ۳/ ۶۱۲، المغنی ۷/ ۲۰۱، المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۲۵۳۔

کھانستی اور خون تھوکتی عورت کا علاج نہیں کرایا جائے، یہ ایک مذاق ہے۔

کتاب وسنت میں نفقہ وسکنی کا ذکر ہے۔ نفقہ کی تعریف جو علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے، اور جو پہلے ذکر کی جا چکی ہے، وہ ہے:

''وفی الشرع الادرار علی الشئ بمافیہ بقائہ'' (یعنی شرعاً نفقہ کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا ہے جس میں اس کی بقاء مضمر ہو)۔

پس آج کون کہہ سکتا ہے کہ غذا میں تو انسان کی بقاء ہے، لیکن دوا علاج اس کی بقاء کے لئے ضروری نہیں ہے، اس لئے ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جس نفقہ کا حکم دیا ہے وہ ان تمام چیزوں کو شامل ہے، جس میں عورت کی بقاء مضمر ہو، اور فقہاء متقدمین کا روٹی، کپڑے اور مکان کو نفقہ کے ذیل میں شمار کرنا بطور مثال ہے، یا اہم اور معروف چیزوں کا ذکر کرنا ہے نہ کہ حصر اور محدود کر دینا کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز اس میں داخل نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ''معاشرت بالمعروف'' کا حکم دیا ہے(۱)۔ اور کسی طرح اسے معقول اور مناسب برتاؤ نہیں کہا جا سکتا کہ کھانا، کپڑا تو دیا جائے، لیکن سسکتی عورت کو دکھ اور کرب میں مبتلا رکھا جائے اور اس کا علاج نہیں کرایا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

''وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ''(۲)۔

(اور بیویوں کو ضرر رسانی کے لئے روک نہ رکھو کہ تم ان پر زیادتی کرو۔ اور جو ایسا کرے گا خود اپنے اوپر ظلم کرے گا)۔

اور سورہ طلاق میں فرمایا گیا: ''أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ''(۳)۔

(ان کو گھر دو رہنے کے واسطے جہاں تم آپ رہو اپنے مقدور کے موافق اور ایذا نہ دو تا کہ تنگ کرو ان کو)۔

ہر دو آیتوں میں یہ صاف اشارہ موجود ہے کہ بیویوں کے ساتھ ایسا کوئی برتاؤ نہیں کیا جائے جس میں ان کے لئے ضرر ہو۔ اور ان کو تنگ نہیں کیا جائے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے اسی آیت سے سکنی کے ساتھ ساتھ نفقہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے کہ رہائش کے لئے مکان تو دیا جائے لیکن کھانا کپڑا نہیں تو اس سے زیادہ ضرر اور کیا ہو سکتا ہے؟ پس اس حقیر کے نزدیک بیمار بیوی کا علاج نہیں کرانا بہت بڑا ضرر ہے، جسے دور کیا جانا چاہئے۔

آخری اور اہم بات یہ ہے کہ نفقہ کا تعین عرف کی روشنی میں کیا جانا چاہئے، اس وقت کے عرف میں دوا علاج اور

۱۔ فتح القدیر ۴ر ۹۳ مطبع مصطفی البابی الحلبی، مصر۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۲۳۱۔

۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

حفظان صحت کی تدبیریں انسان کی بنیادی ضرورتوں میں شمار ہوتی ہیں، دوسری طرف پورا معاشرہ بیوی کے علاج معالجہ اور اس کے دوا دارو کو مرد کی ضروری ذمہ داری تصور کرتا ہے، اور یہ عرف کسی نص سے معارض نہیں، بلکہ ''معاشرت بالمعروف'' اور ضرر رسانی سے پرہیز کے منصوص حکم کے عین مطابق ہے، ان حالات میں ''نفقہ'' کے شمول میں بیوی کے علاج معالجہ کی ذمہ داری بھی شامل ہے۔ لہذا اگر بیوی بیمار ہو تو اپنی استطاعت کے مطابق ضروری علاج ومعالجہ شوہر کی ذمہ داری ہوگی۔ البتہ علاج ومعالجہ کی مختلف معیار ہیں کسی کو ہومیو پیتھک کی گولی سے، کسی کو حکیم صاحب کے معجون سے، اور کسی کو لندن اور امریکہ کے علاج سے فائدہ ہوتا ہے۔ اخراجات علاج کے بہت زیادہ ہیں، پس جیسے نفقہ کی دوسری مدات میں شوہر کی استطاعت اور اوسط معیار کی رعایت کی جاتی ہے، اسی طرح علاج معالجہ شوہر اپنی مالی صلاحیت کے مطابق اوسط معیار پر کرانے کا مکلف ہے۔

زچگی کے اخراجات:

حالت حمل میں حمل کی نگہداشت اور پھر وقت ولادت کے بعد کچھ عرصہ تک عورت دوا، معالجہ اور بعض اوقات مستقل طبی نگہداشت (Medical Care) کی محتاج ہوتی ہے، یہ سارے اخراجات، ضرورت کے مطابق اور اپنی استطاعت کے مطابق، اوسط معیار پر شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے۔ صاحب ''بحر'' علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ قابلہ (دائی جنائی) کی اجرت زوجین میں سے اس پر ہوگی جو اسے اجرت پر رکھے، اور اگر خود بخود کوئی آ جائے تو دونوں رائے ہو سکتی ہے۔ شوہر پر، اس لئے کہ یہ جماع کا نتیجہ اور اس سے متعلق خرچ ہے، یا کہا جائے کہ عورت پر، کہ یہ ایک طرح کی بیماری ہے(۱)، لیکن ظاہر ہے کہ ولادت کے مراحل میں عورت کی اپنی جان اور بچہ کی جان خطرہ میں ہوتی ہے۔ اور اولاد کے علاج کے اخراجات شوہر کے ذمہ ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور جیسا کہ سابق میں لکھا گیا ہے کہ عورت کا علاج بھی شوہر کی ذمہ داری ہے، اس حالت میں عرف کی رعایت کرتے ہوئے طبی نگہداشت کے لئے ڈاکٹر، نرس، دائی کو جو بھی بلائے اس کے اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ شامی نے لکھا ہے کہ دائی جنائی کا نفع زیادہ تر بچے کو پہونچتا ہے، اس لئے اس کی اجرت باپ پر ہونی چاہئے (۲)۔

تجہیز وتکفین کا خرچ:

نفقہ کے ذیل میں ہی تجہیز وتکفین اور دفن کے اخراجات کا مسئلہ بھی قابل غور ہے، اس سلسلہ میں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جن لوگوں کا نفقہ واجب ہوتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، کچھ تو وہ لوگ جن کا نفقہ دوسروں پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود اپنی کفالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہوں، جیسے اعزاء واقرباء اگر خود مالدار ہوں تو ان کا نفقہ دوسروں پر

۱۔ بحر الرائق ۴ر ۱۹۲، در مختار ۳ر ۵۷۹۔

۲۔ رد المحتار ۳ر ۵۸۰۔

واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ بہر حال واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہی کیوں نہ ہوں، جیسے بیوی کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہو۔

اسی طرح وہ شخص جس پر نفقہ کی ذمہ داری ہے، مثلاً شوہر کہ بیوی کا نفقہ بہر حال اس کے ذمہ واجب ہے، چاہے وہ مالدار ہو یا غریب، لیکن دیگر اقربا، کا نفقہ کسی شخص پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود مالدار و صاحب صلاحیت ہو۔

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں:

ا۔ رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا شخص مر جائے جو مفلس ہے اور وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مرا ہے جو اس کی تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو، ایسی صورت میں اس کے کفن دفن کے اخراجات کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوگی، جس پر اس کی زندگی میں نفقہ کی ذمہ داری شرعاً عائد ہوتی تھی، اور اگر ایسے لوگ چند ہوں تو ہر ایک پر بقدر حصہ میراث یہ اخراجات عائد ہوں گے۔

"(و کفن من لا مال له علی من تجب علیه نفقته)فإن تعدد وا فعلی قدرمیراثهم"(۱)۔

(یعنی ایسے میت کے کفن کے اخراجات جس کے پاس مال نہیں، اس شخص پر عائد ہوں گے جس پر اس کا نفقہ واجب تھا، پس اگر ایسے لوگ متعدد ہوں تو ان سب پر بقدر میراث واجب ہوگا)۔

امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ قرابت کی وجہ سے جن لوگوں کا نفقہ واجب ہے ان کے اخراجات تجہیز و تکفین اسی شخص کی ذمہ داری ہے، جس پر ان کا نفقہ حیات میں واجب تھا۔ چنانچہ "شرح مختصر الشیخ خلیل الدردیر" میں لکھا ہے:

"(وهو)ای الکفن وما معه من مؤن التجهیز واجب (علی المنفق)علی المیت(بقرابة) من ابن أو أب"(۲)۔

(یعنی کفن دفن سے متعلق اخراجات واجب ہیں اس شخص پر جو بوجہ قرابت اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے، جیسے بیٹا، باپ)۔

فقہا شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر میت مال چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کے کفن دفن کی ذمہ داری اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کی کفالت واجب تھی۔ قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

"یکفن من ماله ثم یؤخذ ممن یمونه"(۳)۔

ا۔ درمختار ۲/ ۸۱۰، ابجا نز۔

۲۔ شرح مختصر الشیخ خلیل للدردیر ۱/ ۱۲۹۔

۳۔ غایۃ القصری فی درایۃ الفتوی للبیضاوی ۱/ ۳۶۱۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر میت کے پاس مال نہیں جو اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو تو وہ لوگ جن پر اس کا نفقہ قرابت کی وجہ سے عائد ہوتا موت کے بعد کفن دفن کے اخراجات بھی انہیں پر عائد ہوں گے۔

بیوی کا مسئلہ:

بیوی کے مسئلہ پر فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں:

اس خاتون کا انتقال اس حال میں ہوا ہے کہ اس کے پاس ذاتی مال اتنا ہے جو تجہیز و تکفین کے اخراجات کے لئے کافی ہے۔ یا وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مری ہے۔

بہر دو صورت، یا تو اس کا شوہر اتنا مال رکھتا ہے کہ وہ ان اخراجات کا تحمل کر سکتا ہے، یا وہ خود غریب ہے۔

اس بارے میں امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کی تجہیز و تکفین کی ذمہ داری شوہر پر کسی صورت میں عائد نہیں ہوگی، چاہے وہ مال چھوڑ کر مری ہو، یا فقر و افلاس میں، اس لئے کہ موت کے ساتھ ہی زوجیت کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔

"(لازوجة)ولوفقیرة لإنقطاع العصمة بالموت"(۱)۔

امام مالکؒ سے ایک روایت میں شوہر پر یہ اخراجات واجب قرار دیئے گئے ہیں (۲)۔

امام محمدؒ کی رائے بھی یہی ہے:

"وأما عند محمد فلا یلزمه لإنقطاع الزوجیة بالموت"(۳)۔

امام احمد بن حنبل اور شعبی کی رائے بھی یہی ہے کہ موت کے بعد شوہر کی حیثیت اجنبی کی ہو جاتی ہے، لہذا اس پر یہ اخراجات واجب نہیں ہوں گے (۴)۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ موت کی وجہ سے عصمت نکاح منقطع نہیں ہوتی، اس لئے شوہر کی ذمہ داری باقی رہتی ہے، لیکن شوہر پر یہ اخراجات ان کے نزدیک اسی صورت میں واجب ہوں گے جب کہ عورت نے مال نہیں چھوڑا ہو۔

"یکفن من ماله، ثم یؤخذ ممن یمونه حتی الزوج، فإن حکم الزوجیة باق"(۵)۔

ا۔ شرح مختصر الشیخ خلیل للدردیر ۱/ ۱۲۹۔

۲۔ دیکھئے: الروض المربع شرح زاد المستقنع وحاشیۃ الروض المربع ۱/ ۳۳۷۔

۳۔ ردالمحتار ۱/ ۸۱۔

۴۔ وقال احمد: الزوج کالأجنبی، وهو قول الشعبی۔ البنایہ للعینی ۲/ ۸۷، مشہور حنبلی فقیہ امام شمس الدین المقدسی ابو عبد اللہ محمد بن مفلح نے لکھا ہے کہ ایک قول حنابلہ کا یہ بھی ہے کہ یہ اخراجات شوہر پر واجب ہوں گے۔ ولا یلزمه کفن امرأته، نص علیه. وقیل بلی، وحکی روایة۔ الفروع لابن مفلح ۲/ ۲۲۳۔

۵۔ غایۃ القصوی للبیضاوی ۱/ ۳۶۱۔

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے بیان میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ ''محیط، تجنیس، واقعات اور شرح مجمع''میں یہ لکھا گیا ہے کہ:

''اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو اس صورت میں یہ اخراجات شوہر کے ذمہ ہوں گے''(۱)۔

اور شارح ''مجمع'' نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

''شوہر پر اسی حالت میں اخراجات واجب ہوں گے جب وہ خود مالدار ہو''(۲)۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی وہ تعبیر جو ''فتاوی قاضی خاں، خلاصہ اور ظہیریہ''میں کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ''یہ اخراجات بہر حال شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے اگر چہ عورت مال چھوڑ کر مری ہو اور یہی قول مفتی بہ ہے''(۳)۔ صاحب ''بحر الرائق'' امام ابو یوسفؒ کے قول کی اسی تعبیر کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانية؛ لأنه ككسوتها، والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة. غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات''(۴)۔

اور ظاہر یہی ہے کہ ''فتاوی خانیہ'' کی تعبیر کو راجح قرار دیا جائے اس لئے کہ کفن کی حیثیت کسوہ (پوشاک) کی ہے اور بیوی کا کسوہ شوہر پر واجب ہے چاہے بیوی غنی ہو، یا فقیر، اور چاہے شوہر مالدار ہو، یا غریب، اور اس قول کو ''ولوالجی'' نے اپنے فتاوی کے ''باب النفقات''میں صحیح قرار دیا ہے۔

اور امام طاہر بن عبد الرشید بخاری نے لکھا ہے:

"وعند أبي يوسف يجب الكفن على الزوج، وإن تركت مالا وعليه الفتوى''۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ایک بیان تو یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ان کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔

"في البحر عن المجتبى: أنه لا رواية عن أبي حنيفة"(۵)۔

لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے۔

"لكن ذكر في شرح المنية عن شرح السراجية لمصنفها: أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسف" (۶)۔

۱۔ بحر الرائق ۲/۱۷۷۔
۲۔ بحر الرائق ۲/۱۷۷۔
۳۔ خلاصۃ الفتاوی ۱/۲۲۰ نیز دیکھئے: العقود فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/۸۔
۴۔ بحر الرائق ۲/۱۷۷۔
۵۔ بحر الرائق ۲/۱۷۸، رد المحتار میں ولوالجی کے فتاوی کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ عورت کے پاس مال نہ ہو۔ ۱/۸۱۰۔
۶۔ رد المحتار ۱/۸۱۰، بنایہ علی الهدایہ لبدر الدین العینی ۲/۹۷۸۔

یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس رائے پر متفق ہیں کہ اخراجات کفن دفن کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے، چاہے عورت مالدار ہی کیوں نہ ہو، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ وہ صورت اس حکم سے مستثنی کی جانی چاہئے جس میں مرنے والی عورت مالدار ہو اور شوہر مفلس کہ ان اخراجات کا متحمل نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں شوہر پر اخراجات واجب نہیں ہوں گے۔

"فظاهره أنه إذا لم يكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقا''(۱)۔

یعنی ظاہر یہی ہے کہ اگر شوہر کے پاس مال نہیں تو باتفاق آراء اس پر کفن کی ذمہ داری عائد نہیں ہونی چاہئے۔

واضح رہے کہ تجہیز و تکفین کا معیار وہی ہوگا جو مطابق سنت ہو، حسب صلاحیت کفن مسنون، یا کفن کفایہ واجب ہوگا۔ وہ رسوم جو معاشرہ میں رائج ہیں قل، فاتحہ اور قرآن خوانی وغیرہ کے اخراجات کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔ شامی لکھتے ہیں:

"أن الواجب عليه تكفينها، وتجهيزها الشرعيان من كفن السنة، أو الكفاية، وحنوط، وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتدع في زماننا من مهللين وقراء مغنين و طعام ثلثة أيام ونحو ذلك"(۲)۔

اس پر واجب بیوی کی تجہیز و تکفین مطابق شرع ہے، یعنی کفن سنت، یا کفن کفایہ، اور خوشبو، غسل کی اجرت (اگر دینی پڑے) جنازہ کو قبرستان تک لے جانے کی اجرت اور دفن کے اخراجات، نہ کہ وہ چیزیں جو آج ہمارے زمانہ میں ایجاد کرلی گئی ہیں، مثلاً: کلمہ خوانی، قرآن خوانی اور تین دن تک کھانا کھلانے کے اخراجات وغیرہ۔

کن حالات میں بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں؟

اصل یہ ہے کہ نفقہ کے وجوب کا سبب عقد صحیح ہے، یعنی زفاف (رخصتی اور میاں بیوی کے درمیان خلوت) وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں ہے، پس اگر نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا، مثلاً: اگر کسی شخص کا نکاح اس کی رضاعی بہن سے ہو گیا تو یہ نکاح صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس میں نفقہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے نفقہ ادا کیا، لیکن عدالت کے حکم سے نہیں، اپنی مرضی سے، اور بعد کو ظاہر ہوا کہ اس کی منکوحہ اس کی رضاعی بہن ہے اور یہ نکاح صحیح نہیں تھا، تو ایسی صورت میں یہ ادا کیا ہوا نفقہ تبرع سمجھا جائے گا، اور اس کے واپس لینے کا حق شوہر کو نہیں ہوگا، ہاں اگر عورت نے نفقہ کا مقدمہ قاضی کی عدالت میں کیا اور قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو یہ نفقہ جو بحکم قاضی ادا کیا گیا نکاح کے فاسد ثابت ہونے کے بعد مرد کو اس نفقہ کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

۱۔ منحۃ الخالق ۲/۱۷۸۔
۲۔ رد المحتار ۱/۸۱۰، نیز دیکھئے فتاوی خیریہ، ورق ۱۲، جلد اول مخطوطہ۔

"(فتجب للزوجة)بنكاح صحيح فلوبان فساده، أو بطلانه رجع بما أخذته من النفقة"(١)۔

وفی الهندية عن الذخيرة: ولو كان النكاح صحيحا من حيث الظاهر ففرض لها القاضی النفقة واخذتها شهرا، ثم ظهر فساد النكاح، بان شهدوا أنها أخته رضاعا، وفرق بينهما رجع عليها بما أخذت ولو أنفقها بلا فرض القاضی لم يرجع بشیٔ"(٢)۔

"ہندیہ" میں بحوالہ "ذخیرہ" لکھا ہے کہ اگر نکاح بظاہر صحیح ہو، پس قاضی نے نفقہ مقرر کردیا اور عورت نے ایک ماہ کا نفقہ وصول بھی کرلیا، پھر نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوا، اس طرح کہ شہادت گذری کہ وہ عورت اس مرد کی رضاعی بہن ہے، اور اس بنیاد پر دونوں کے درمیان تفریق کردی گئی تو مرد کو حق ہے کہ وہ عورت سے وہ نفقہ واپس لے لے جو اس نے اس دوران وصول کیا ہے، اور اگر بغیر فیصلہ قاضی نفقہ دیا ہو تو کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا۔

یہ بات کہ وجوب نفقہ کا سبب اصلاً نکاح صحیح ہے، زفاف اور خلوت ضروری نہیں، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ نکاح ہوتے ہی نفقہ واجب ہوگا چاہے شوہر نے بیوی کی رخصتی کرائی ہو، یا نہیں، البتہ اس میں ایک شرط کی رعایت ضروری ہوگی کہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس (اپنی حوالگی اور شوہر کے مطالبہ پر اس کے یہاں جا کر رہنے) سے بلا عذر معقول انکار نہ ہو، علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

"وقوله: إذا سلمت نفسها فی منزله ليس شرطالازما فی ظاهر الرواية، بل من حين العقد الصحيح، وإن لم تنتقل إلى منزل الزوج، إذا لم يطلب الزوج انتقالها، فإن طلبه فامتنعت لحق لها، كمهرها، لا تسقط النفقة أيضا، وإن كان لغير حق حينئذ لانفقة لها لنشوزها، وقال بعض المتاخرين: لانفقة لها حتى ترف إلى منزل الزوج، وهو رواية عن أبی يوسف، واختارها القدوری، وليس الفتوی عليه، وقول الأقطع الشيخ أبی نصرفی شرحه "أن تسليمها نفسها شرط بالاجماع" منظورفيه. ثم قرره على وجه يرفع الخلاف، وهو أنه إذا لم ينقلها إلى بيته ولم تمتنع هی تجب النفقة؛ لأنها سلمت نفسها، ولكنه رضی ببطلان حقه حيث ترک النقلة فلا يسقط حقها"(٣)۔

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ:

قدوری نے وجوب نفقہ کے لئے جو یہ شرط لگائی ہے کہ "عورت شوہر کے گھر جا کر اپنے کو

١۔ درمختار ٢/ ٨٨٦۔

٢۔ ردالمحتار ٢/ ٨٨٦۔

٣۔ فتح القدیر ٤/ ٣٠٩، طبع مصطفی البابی مصر۔

شوہر کے حوالہ کردے" تو یہ شرط "ظاہر الروایۃ" میں وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں، بلکہ عقد نکاح کے بعد سے نفقہ واجب ہوجائے گا، اگرچہ عورت کی رخصتی شوہر کے گھر نہیں ہوئی ہو، بعض متاخرین نے نفقہ کے وجوب کے لئے رخصتی اور زفاف کی شرط لگائی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسا قول منقول ہے جسے قدوری نے اختیار کیا ہے، لیکن اس قول پر فتوی نہیں ہے، اور قطعی بات یہ ہے کہ شیخ ابونصر کا یہ کہنا ہے کہ "تسلیم نفس کی شرط اجماعی ہے" اس میں نظر ہے۔ ہر دو روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اپنے گھر رخصت نہیں کرایا اور عورت کو رخصت ہوکر جانے سے انکار نہیں تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے، لیکن شوہر خود ہی اپنے حق کو ضائع کررہا ہے کہ وہ اسے رخصت کراکر نہیں لے جارہا ہے، اس لئے عورت کا حق ساقط نہیں ہوگا(١)۔

علامہ ابن ہمام کی مندرجہ بالا صراحتوں کی روشنی میں مسئلہ کی تصویر یہ بنتی ہے کہ:

نکاح کے بعد شوہر نے بیوی کی رخصتی چاہی یا نہیں؟

اگر شوہر نے رخصتی چاہی تو بیوی نے انکار کیا یا نہیں؟

اگر انکار کیا تو یہ انکار اپنے کسی حق کی وجہ سے ہے، یا بلا عذر معقول؟

پس اگر رخصتی کا مطالبہ ہی منجانب زوج نہیں ہوا تو نفقہ واجب ہوگا، اگرچہ عورت اپنے میکہ میں ہو، اگر رخصتی کا مطالبہ ہوا، لیکن عورت نے اپنے کسی حق کی وجہ سے، مثلاً: مہر معجل کی ادائیگی، یا شوہر کی طرف سے ایذا رسانی وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہوکر جانے سے انکار کیا تو اس صورت میں بھی عورت اپنے میکہ میں رہتے ہوئے بھی نفقہ کی مستحق ہوگی۔

لیکن اگر عورت نے ناحق رخصت ہوکر جانے سے انکار کیا تو وہ ناشزہ ٹھہری اور عقد نکاح کے نتیجہ میں اپنی ذمہ داری سے گریز کررہی ہے، اس لئے وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

١۔ (دیکھئے: غایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی للبیضاوی ٢/ ٨٧١، نیز تکملہ ثانیہ المجموع شرح المہذب ١٨/ ٢٣٥، ٢٣٦ نیز نہایۃ المحتاج شرح المنہاج شہاب الدین الرملی ٧/ ١٩١، فقہاء حنابلہ کا بھی عام قول یہی ہے کہ تمکین وتسلیم ضروری ہے، لیکن اس کے علاوہ بھی اقوال منقول ہیں)۔ ١۔ تسلیم نفس ضروری ہے، ٢۔ الا یہ کہ شوہر نابالغ ہو، ٣۔ نفس عقد نکاح ہو اور عورت کی طرف سے انکار موجود نہ ہو تو نفقہ واجب ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، ٤۔ نابالغہ کا نفقہ واجب ہوگا (دیکھئے حنابلہ کے اقوال کی تفصیل کے لئے: الفروع لابن مفلح ٥/ ٥٨٤۔ اور: الانصاف للمرداوی ٩/ ٣٧٦)، اور فقہاء مالکیہ کا قول بھی اسی طرح کا ہے۔ (شرح مختصر خلیل ١/ ٤١٣)۔

آج جو حالات ہیں کہ عورت تسلیم نفس کے لئے مستعد ہے، وہ تیار ہے کہ رخصت ہوکر زوج کے یہاں جائے، لیکن شوہر برسہا برس تک بیوی کو رخصت نہیں کراتا، اور عورت ضرر کا شکار رہتی ہے، ان حالات میں فقہ حنفی کا مفتی بہ قول ہی معمول بہ ہونا چاہئے تاکہ ظلم کا دفعیہ ہوسکے۔ امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تسلیم وتمکین موجب نفقہ ہے، نفس عقد نہیں۔ اسی اصول پر ان کے یہاں مختلف احکام کی تخریج کی گئی ہے۔

"خلاصۃ الفتاوی" میں امام طاہر بن عبد الرشید بخاری نے "محیط" سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رائے مفتیٰ بہ ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اگر عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا، حالانکہ وہ اب تک اپنے میکہ میں ہے، تو اسے اس کا حق ہے بشرطیکہ شوہر نے اس کی رخصتی کا مطالبہ نہیں کیا ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اسی طرح اگر شوہر نے رخصتی کا مطالبہ کیا ہو اور عورت نے انکار نہیں کیا ہو اور اسی طرح اگر عورت نے انکار کیا تاکہ وہ اپنا مہر وصول کر سکے (تو اس کا نفقہ واجب ہوگا)، البتہ اگر عورت رخصت ہو کر جانے سے انکار کرے، حالانکہ وہ اپنا مہر وصول پا چکی ہے تو نفقہ واجب نہیں ہوگا"(۱)۔

(۲)

اور چونکہ نفقہ نکاح صحیح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے عورت خود مالدار ہو، یا فقیر، مسلمان ہو، یا غیر مسلم اگر نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی زوجیت میں آئی ہے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

فتجب نفقتهن عليهم مسلمات أو لا، ولو غنيات(۲)۔

پس بیوی کا نفقہ شوہروں پر واجب ہے، چاہے وہ مسلمان ہوں یا نہیں اور اگرچہ وہ عورتیں خود مالدار ہوں۔

(۳)

بلوغ اور عدم بلوغ کے اعتبار سے مسئلہ کی چار صورتیں:

۱۔ میاں بیوی دونوں ہی بالغ ہیں تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، الا یہ کہ باوجود مطالبہ رخصتی عورت شوہر کے یہاں جانے سے بلا عذر معقول انکار کرے۔

۲۔ دونوں ہی نابالغ ہوں، صغیر و نابالغہ کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا(۳)۔ اگر لڑکی نابالغ ہونے کے باوجود قابل وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا(۴)، جمہور فقہاء اور امام شافعی کا قول مختار یہی ہے کہ نابالغہ کا نفقہ واجب نہیں ہوگا(۵)۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ شوہر بالغ اور بیوی نابالغہ تو اگر وہ لائق وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، ورنہ نہیں(۶)۔

۱۔ خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۵۹۔
۲۔ فتح القدیر لابن الہمام ۴/ ۳۰۹۔
۳۔ فلا تجب في الصغيرين، فتح القدير ۴/ ۳۸۵، كما لو كانا صغيرين، درمختار ۲/ ۸۸۸۔
۴۔ والمطيقة للوطء تجب نفقتها صغيرا كان الزوج أو كبيرا، البحر الرائق ۴/ ۱۹۰۔
۵۔ والأظهر أنها تجب للكبيرة أي لمن يمكن وطؤها وإن لم تبلغ، كما هو ظاهر على صغير لا يمكن وطؤه إذا عرضت عليه ولمه، نهاية المحتاج ۷/ ۱۹۸۔
۶۔ ولو تزوج طفل بطفلة فالصحيح لا نفقة لعدم الموجب، الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۸۳، نیز دیکھئے: شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۰۳، البحر الرائق ۴/ ۱۹۰۔

۴۔ اگر بیوی بالغ ہے، لیکن شوہر نابالغ ہو تو بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

"وإن كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطء وهي كبيرة، فلها النفقة من ماله"(۱)۔

اور اگر شوہر نابالغ ہو جو وطی کی قدرت نہیں رکھتا، اور بیوی بالغ ہے تو اس کا نفقہ شوہر کے مال میں واجب ہوگا۔

(۴)

اگر بیوی بیمار ہو تو اس کا نفقہ بیماری کی حالت میں واجب ہوگا یا نہیں؟

بیماری کی چند صورتیں ہیں:

رخصت کے وقت ہی بیوی بیمار تھی اور بیماری کی حالت میں ہی شوہر کے گھر گئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ شوہر کے گھر تندرست گئی اور وہاں جا کر بیمار ہوگئی۔

پھر یہ کہ بیماری ایسی ہے جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کئے جانے کے لائق نہیں، یا ایسا نہیں ہے ان سب صورتوں میں راجح قول یہی ہے کہ نفقہ واجب ہوگا، امام خصاف نے لکھا ہے:

"قلت: فما تقول إن مرضت مرأة الرجل، قال: نفقتها عليه، لأنه بمحل الانتفاع بها وهو الاستئناس بالنظر إليها"(۲)۔

میں نے کہا: "آپ اس شخص کی زوجہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں، جو بیمار ہوگئی ہو، فرمایا: اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے، اسے دیکھ کر (بات کرکے) استئناس حاصل کر سکتا ہے۔

اور صدر الشہید نے "شرح ادب القاضی" میں اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

اور اگر کسی شخص کی بیوی بیمار ہو جائے، ایسی بیماری جس میں اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا تو ایسی حالت میں بھی اس عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اور یہ استحسان ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے، وجہ قیاس یہ ہے کہ استحقاق نفقہ کا سبب جو استفادہ ہے اس میں خلل واقع ہو گیا ہے، استحسان کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ حالت صحت میں نفقہ دینا اور حالت مرض میں (جب کہ وہ زیادہ ضرورت مند ہوتی ہے) نفقہ روک دینا مروت کے نقطہ نظر سے مستحسن نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ عورت سے انتفاع (باوجود جنسی تعلق قائم نہیں ہونے کے) موجود ہے، اس کی خوشبو، اس کو مس

۱۔ حاشیہ فتح القدیر [illegible]
۲۔ شرح الصدر الشہید علی کتاب النفقات للخصاف [illegible]

کرنا، اس کے ساتھ انس والفت، اس کے گھر کی حفاظت ونگرانی وغیرہ اب بھی موجود ہے، اور وہ صورت جب کہ عورت بیماری کی حالت میں ہی رخصت ہو کر گئی ہے اس کا ذکر (صراحتہ) اس کتاب میں مذکور نہیں، اور اس صورت میں بھی مذکورہ بالا دونوں وجوہ سے عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا چاہئے(۱)۔

امام ابو یوسفؒ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں، لیکن دلیل استحسان قوی ہے، اس لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے، فقہا شافعیہ بھی عورت کے ایسے مرض کو جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم کرنا موجب ضرر ہو، عذر قرار دیتے ہیں اور وجوب نفقہ کے قائل ہیں (۲) امام احمد بن حنبل بھی اس پر متفق ہیں۔

بیوی اگر ناشزہ ہو:

بیوی اگر ناشزہ ہو، یعنی شوہر کے جائز حقوق ادا کرنے سے انکار کردے تو ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

''جب عورت اپنے شوہر (کے گھر) سے غائب ہوجائے، یا اس کے ساتھ اس کے گھر جانے سے انکار کردے، یا جس شہر اور بستی میں بھی وہ لے جانا چاہے، وہاں جانے سے منکر ہوجائے، حالانکہ اسے اس کا مہر (معجل) ادا کرچکا ہو، تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ناشزہ ہے، اور ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، اللہ تعالی نے ناشزہ کے بارے میں حکم فرمایا ہے کہ وہ حق صحبت (ساتھ رہنے) کی مستحق نہیں رہتی "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ"(۳) (اور انہیں چھوڑ دو خوابگاہوں میں)۔ پس یہ اس کی دلیل ہے کہ وہ ''نفقہ'' سے بدرجہ اولی محروم ہوجائے گی، اور اس لئے کہ وہ نفقہ کی مستحق ہوتی ہے، جب وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ کردیتی ہے اور اس کے مصالح کے لئے اپنے کو فارغ کرلیتی ہے۔ پس اگر وہ اس ذمہ داری سے گریز کرے تو ظالم قرار پائے گی اور جس وجہ سے وہ نفقہ کی حق دار تھی وہ وجہ ہی نہیں پائی جاتی تو وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی (۴)۔

امام احمد بن حنبلؒ کا قول بھی یہی ہے (۵)، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور دیگر ائمہ کی بھی یہی رائے ہے۔

۱۔ شرح الصدر الشہید عمر بن عبد العزیز ابن مازہ علی ادب القضاء للخصاف، باب نفقۃ المرأۃ طبع عراق تحقیق محی ہلال الرحان۔

۲۔ المغنی ۷/ ۲۰۳۔

۳۔ سورہ نساء: ۳۴۔

۴۔ المبسوط للسرخسی ۶/۱۷۳۔ نیز دیکھئے: فتح القدیر ۴/ ۱۹۶، مطبعۃ المیمنیۃ، مصر، الاختیار لتعلیل المختار لعبد اللہ ابن محمود الموصلی الحنفی ۴/۵، مطبعۃ دار المعرفۃ بیروت، بحر الرائق لابن نجیم ۴/ ۱۷۹، مطبعۃ الماجدیہ کوئٹہ، فتاوی النوازل للفقیہ ابی اللیث السمر قندی ص ۱۴۹ طبع میر محمد کتب خانہ کراچی۔

۵۔ الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۸۵ مطبعۃ عالم الکتب۔ نیز الانصاف للمرداوی ۹/ ۳۸۰، دار احیاء التراث العربی بیروت۔

اگر عورت شوہر کے گھر سے چلی جائے جس میں اس نے رکھا تھا اس کی اجازت کے بغیر، یا شہر چھوڑ کر دوسرے شہر چلی جائے تو وہ ناشزہ ہے اور اس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوگیا اور یہی قول جملہ علماء کا ہے، سوائے حکیم بن عیینہ کے جو اس حال میں بھی نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں (۱)۔ لیکن حکیم بن عیینہ کا یہ قول شاذ ہے، اور جمہور کی رائے کے خلاف ہے، علامہ ابن رشد نے لکھا ہے:

''وأما الناشزة فالجمهور على أنها لا تجب لها نفقة. وشذ قوم، فقالوا: تجب لها النفقة''۔

(یعنی جمہور کی رائے یہی ہے کہ ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، کچھ لوگوں نے اس کے خلاف شاذ رائے اختیار کی ہے کہ وہ بھی نفقہ کی مستحق ہوگی)۔

واضح رہے کہ اگر کوئی عورت بلا عذر معقول شوہر کے گھر جانے سے انکار کردے، یا شوہر کے گھر سے چلی جائے اور اس وجہ سے وہ ناشزہ قرار پاجائے، لیکن اگر اس کے بعد وہ شوہر کے گھر جانے کو آمادہ ہوجائے، یا پھر اپنے شوہر کے گھر واپس چلی جائے تو اب وہ ناشزہ قرار نہیں پائے گی، بلکہ اب اس کا حق نفقہ پھر لوٹ آئے گا۔ اور جب سے وہ شوہر کے گھر لوٹ آئی ہے اس وقت سے وہ نفقہ کی مستحق ہوجائے گی، اگرچہ اسے سابق مدت، یعنی نشوز کے زمانہ کا نفقہ نہیں ملے گا۔ ''ہدایہ'' میں ہے:

''اگر عورت ناشزہ ہوجائے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، جب تک وہ شوہر کے گھر لوٹ نہ آئے، اس لئے کہ رشتۂ ازدواج کی وجہ سے آنے والی پابندی کو خود عورت نے ختم کردیا ہے، لیکن جب وہ لوٹ آئے گی تو پھر وہ نفقہ کی مستحق ہوجائے گی'' (۲)۔

اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے کہ نشوز جس کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے شامل ہے ان تمام صورتوں کو جن میں عورت شوہر کے گھر آنے پر راضی نہ ہو۔

الف: چاہے وہ شوہر کے گھر سے نکل کر واپس آنے کو تیار نہ ہو۔

ب: یا مہر معجل پالینے کے باوجود عورت ابتداءً شوہر کے گھر جانے سے انکار کردے۔

ج: یا اگر میاں بیوی جس گھر میں رہتے ہوں، وہ بیوی کی ملک ہو، اور پھر بیوی قبل اس کے کہ اپنے شوہر سے کہے کہ اسے وہ اپنے گھر لے جائے، یا اس کے لئے کوئی کرایہ کا مکان حاصل کرے شوہر کو اپنے مملوکہ گھر میں آنے سے روک دے۔

۲۔ اور اگر عورت اپنے ذاتی مکان سے آمدنی حاصل کرنا چاہے، یا کوئی اور مصرف لینا چاہے اور شوہر سے کہے کہ وہ

۱۔ المجموع شرح المہذب (تکملہ ثانیہ) ۱۸/ ۲۴۲ مطبوعہ دار الفکر، غایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی البیضاوی ۲/ ۸۷، بدایۃ المجتہد ابن رشد ۲/ ۶۴ طبع دار الکتب الاسلامیہ

۲۔ ہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۱۹۶۔

اسے اپنے گھر رخصت کرا کر لے جائے، یا اس کے لئے رہائش کا کوئی نظم کرے اور اس کے بعد شوہر کو اپنے ذاتی مکان میں آنے سے منع کر دے تو وہ مستحق نفقہ رہے گی۔

۳۔ اس طرح اگر بیوی شوہر کے مقبوضہ مکان میں اس لئے جانے سے انکار کر دے کہ وہ مکان غصب کیا ہے تو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی (کہ یہ عذر معقول ہے)۔

۴۔ اسی طرح اگر بیوی کے وطن سے جو مثلاً: ''نسف'' ہے اور شوہر ''سمرقند'' میں رہتا ہے بیوی کو لانے کے لئے شوہر کسی غیر محرم کو بھیج دے اور بیوی اس غیر محرم کے ساتھ سفر کرنے سے انکار کر دے تو بھی عورت کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

اسی ذیل میں ایک اہم مسئلہ نگاہ میں رہنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ نکاح کے بعد رخصتی سے پہلے، یا پہلی دوسری رخصتی کے بعد زوجین، یا ان کے اولیاء کے درمیان کوئی جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے، بہت چھوٹی چھوٹی باتوں پر پیدا ہو جانے والے اس جھگڑے کے نتیجہ میں جانبین میں ضد پیدا ہو جاتی ہے۔ اب لڑکی والے رخصت کرنے پر راضی ہو جائیں، یا خود لڑکی بھی شوہر کے گھر جانے پر راضی ہو جائے تو جھگڑا یہ ہوتا ہے کہ لڑکی خود آ جائے، اکثر شوہر کی طرف سے یہ اصرار ہوتا ہے کہ وہ خود آئے، نہ میں لانے جاؤں گا اور نہ کسی کو لانے بھیجوں گا۔ اس مسئلہ کو وقار کا معاملہ بنا کر اچھی خاصی زندگیاں تباہ ہو جاتی ہیں، اس حقیر کی رائے میں عرف دستور اور معاشرہ میں رائج طور طریقہ ایسے معاملات میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے، موجودہ عرف میں لڑکی کا خود چلا جانا، یا اس کے ماں باپ کا سسرال پہونچا دینا، خاص کر جب کہ باہمی اختلاف کا حجاب بھی درمیان میں پیدا ہو چکا ہے، عورت کے لئے موجب عار ہے۔ اور پھر سسرال جا کر اسے ساس نند اور محلہ کی عورتوں کی طرف سے طرح طرح کے طعن وتشنیع کا سامنا بھی کرنا پڑے گا، اور دستور ورواج بھی یہی ہے کہ شوہر عزت اور اکرام کے ساتھ اپنی بیوی کو اپنے گھر رخصت کرا کر لائے، اس لئے اگر کسی وجہ سے ابتداءً رخصت ہو کر جانے سے انکار بیوی کی طرف سے ہو گیا، یا بعد کو باہمی چپقلش کی وجہ سے رخصتی رک گئی ہو اور بعد ازاں عورت ہنسی خوشی رخصت ہو کر جانے کو آمادہ ہو تو ایسی صورت میں شوہر کا فرض ہے کہ وہ زوجہ کو رخصت کرا کر خود لائے، لہذا اگر واضح طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت نے شوہر کے گھر رہنے کی رضامندی دے دی ہے اور مرد خواہ مخواہ اسے اپنی عزت کا مسئلہ بنا کر اسے رخصت کرا کر نہیں لاتا ہے بلکہ اصرار کرتا ہے کہ عورت عرف ورواج کے خلاف خود شوہر کے گھر چلی آئے اور اس کی وجہ سے رخصتی رکی رہتی ہے تو اس حقیر کی رائے میں عورت ناشزہ نہیں ہے اور اس مدت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی۔

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار:

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار کا حق عورت کو حاصل ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنفیہ کے یہاں دو قول ملتے

۱۔ فتح القدیر ۴/۱۹۶۔

ہیں، ''ظاہر الروایہ'' تو یہی ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ساتھ لے کر سفر کرے، اس لئے کہ اگر بیوی شوہر کے ساتھ اپنے شہر سے باہر جانے سے انکار کرے تو وہ ناشزہ قرار پائے گی۔ علامہ ابن نجیم اس صورت کو نشوز قرار دیتے ہیں۔

"إذا طلب أن يسافر بها من بلدها وامتنعت فإنه لا نفقة لها على ظاهر الرواية من أن له السفر بها"(۱)۔

شوہر بیوی کو اس کے شہر سے باہر لے جانا چاہے اور عورت اس سے انکار کر دے، ایسی صورت میں ''ظاہر الروایہ'' کی بنیاد پر اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ شوہر کو عورت کو سفر میں لے جانے کا حق ہے۔

لیکن متاخرین کی رائے اس سے مختلف ہے، وہ اپنے عہد کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے کہ شوہر بیوی کو اپنے وطن سے باہر سفر کرنے پر مجبور کرے، اس لئے ایسی صورت میں عورت کا انکار ''نشوز'' نہیں اور وہ مستحق نفقہ رہتی ہے۔

''وأما على المفتى به، فإنها لاتكون ناشزة''(۲)۔

اور قول مفتی بہ کی بنیاد پر یہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔

قاضی خاںؒ نے مہر کے باب میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ عورت کو اپنے نفس کو روک لینے کا حق کب حاصل ہے؟ لکھا ہے کہ:

''اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک شہر سے دوسرے شہر اس کی رضا کے بغیر منتقل کرنا چاہے اور اس نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو اسے اس کا اختیار نہیں، ہاں ادا مہر کے بعد ''ظاہر الروایہ'' کے مطابق اسے اس کا حق ہے۔

اور اسے اس کا حق ہے کہ اپنی بیوی کو شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر، یا ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں منتقل کرے۔

ابو القاسم الصفار کا قول یہ ہے کہ شوہر کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی زوجہ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے، اگرچہ وہ مہر ادا کر چکا ہو، اسی قول کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ عورت کے لئے مسافرت میں جس ضرر کا اندیشہ ہے وہ اپنے اہل خاندان وتعلق کے ساتھ رہنے میں نہیں ہے''(۳)۔

امام عبد اللہ بن محمود بن مودود الموصلی نے ''المختار للفتوی'' اور اس کی شرح ''تعلیل المختار'' میں لکھا ہے کہ مفتی بہ قول

۱۔ البحر الرائق لابن نجیم المصری ۴/۱۹۷، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/۴۸۹۔

۲۔ البحر الرائق لابن نجیم المصری ۴/۱۹۷، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/۴۸۹۔

۳۔ فتاوی قاضی خاں ۱/۱۷۶، مطبع نولکشور۔

یہی ہے کہ عورت کو منتقل کرنے کا اسے حق نہیں ہے(۱) شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر لانا لے جانا، مسافت سفر کے اندر یہاں وہاں لے جانا، بہر حال شوہر کو اس کا حق ہے۔

"وأما الثانی فإن نقلها من مصر إلی قریة، أو من قریة إلی مصر، أو من قریة إلی قریة، فظاهر ماذکره المصنف فی الکافی أن له ذلک اتفاقا، لأنه لا تتحقق الغربة فیه۔، وعلله ابو القاسم الصفار بانه تبونة ولیس بسفر"(۲)۔

یعنی اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس بارے میں ابوالقاسم الصفار بھی متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ حقیقۃ سفر ہے ہی نہیں، بعض فقہاء نے اس اختلاف کو حالات اور زمانہ کی تبدیلی پر محمول کیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے "تنقیح الفتاوی الحامدیہ" میں لکھا ہے کہ:

"مہر کی ادائیگی کے بعد شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو جہاں چاہے لے جائے۔ یہ "ظاہر الروایہ" ہے(۳)۔ اور "جامع الفصولین" میں ہے کہ فتوی اسی پر ہے، لیکن "بحر" میں ہے کہ فقیہ ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابواللیث نے یہ کہا ہے کہ فساد زمان کی وجہ سے عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر کو سفر میں لے جانے کا حق نہیں ہے، اور "مختار" میں ہے کہ فتوی اسی پر ہے، اور "محیط" میں ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ اور "ولوالجیہ" میں ہے کہ قول "ظاہر الروایہ" ان حضرات کے زمانہ میں تھا، اب ہمارے زمانہ میں تو ایسا نہیں، صاحب "مجمع" نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ "اسی پر فتوی ہے" پھر "بحر" میں ہے کہ افتاء میں اختلاف ہے، اور بہتر یہی ہے کہ بغیر تفصیل کے انہیں دونوں فقیہوں کے قول پر فتوی دیا جائے۔ اور اسے ہمارے اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور اسی پر ہمارے زمانے کے قضاۃ کا عمل ہے، جیسا کہ "انفع الوسائل" میں ہے"۔

اور "ردالمحتار" میں علامہ شامی نے لکھا ہے:

"فجعله من باب اختلاف الحکم باختلاف العصر، والزمان، کما قالوا فی مسئلة الاستیجار علی الطاعات"۔

یعنی اس مسئلہ کو اس قبیل سے قرار دیا گیا جس میں عصر وزمان کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، جیسا کہ عبادتوں پر اجرت لینے کا مسئلہ ہے۔

۱۔ الاختیار لتعلیل المختار ۳/۱۰۹، دار المعرفۃ بیروت۔
۲۔ بحر الرائق ۳/۱۷۹۔
۳۔ العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/۲۳۔

بہر حال "ظاہر الروایہ" اور متاخرین فقہاء کے مابین اختلاف، مختلف علماء کے فتاوی میں اختلاف، اور اس مسئلہ کے مختلف زمانہ اور حالات، عرف اور طور طریقہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بنیادی امر یہ قرار پاتا ہے کہ قاضی اور مفتی کو مصالح شرعی پر نظر رکھنا چاہئے اور ہر مقدمہ اور ہر قضیہ کو اس کے خاص پس منظر میں دیکھنا چاہئے، معمولی سفر اور دیہات آنا جانا عام حالات میں باعث ضرر نہیں، اور دور دراز کی منتقلی عام حالات میں عورت کو فتنہ میں ڈال سکتی ہے، فساد کا اندیشہ ہے وہ کسی بھی پشت پناہی سے محروم ہو کر مرد کے ظلم کا نشانہ بھی ہو سکتی ہے، لیکن ان عام حالات سے قطع نظر کبھی اس کے برعکس ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہر کے ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں شوہر عورت کو ضرر پہونچانے کی نیت سے لے جا سکتا ہے، اور کبھی دور دراز لے جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی تجارت یا ملازمت اور مشغولیت دوسرے شہر میں ہے اور حکم الٰہی "اَسْکِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ"(۱) کی روشنی میں اسے بیوی کو اپنے ساتھ رکھنا چاہئے کہ یہی حسن معاشرت کا تقاضہ بھی ہے، ایسی حالت میں قول متاخرین پر عورت کو اپنے نفس کو روکنا کیسے جائز ہوگا؟۔ لہذا اسے مفتی اور قاضی کے اختیار پر چھوڑنا چاہئے کہ جہاں عورت کے لئے ضرر کا اندیشہ ہو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا، چاہے سفر قریب کا ہی کیوں نہ ہو، اور جہاں مقصود ضرر رسانی نہیں ہے اسے اس سفر میں شوہر کا ساتھ دینا ہوگا۔

ادھر ایسے کئی واقعات پیش آئے ہیں کہ کبھی عرب ممالک کے لوگ آکر ہندوستان میں کم عمر لڑکیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اور پھر وہاں لے جا کر ان کے ساتھ دوسرا برتاؤ کیا جاتا ہے، بعض اوقات ایجنٹس کے ذریعہ نکاح ہوتا ہے اور لڑکیاں مال تجارت بنادی جاتی ہیں۔ اترپردیش کے بعض علاقوں سے گروپ کے گروپ آکر فاقہ کش مسلمانوں کی بیٹیاں بیاہ کر لے جاتے ہیں اور پھر انہیں فروخت کرتے ہیں، ایسے متعدد واقعات خود راقم الحروف کے سامنے پیش آئے ہیں، ان حالات میں ایسی شادیوں میں اگر لڑکیاں شوہر کے ساتھ ان دور دراز علاقوں میں جانے سے انکار کردیں تو اس انکار کو جائز تسلیم کیا جانا چاہئے۔ اور "ظاہر الروایہ" پر عمل نہیں کیا جائے گا، لیکن ایسا بھی واقعہ پیش آیا ہے کہ ایک ڈاکٹر مشرق وسطی میں ملازمت کرتا ہے، بیوی بچوں کو لے جانا چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مقصد حسن معاشرت ہے نہ کہ اضرار، لیکن عورت انکار کردیتی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ انکار اس کا بجا نہیں اور اس صورت میں ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابواللیث کے قول پر عمل صحیح نہیں ہوگا، بلکہ یہاں قرین مصلحت "ظاہر الروایہ" پر عمل ہے، پس آیت قرآن کے دو پہلو ہیں یعنی "میاں بیوی کی رہائش ایک ساتھ ہونا" جو اصل مطلوب ہے اور "عورت کو ضرر اور تنگی سے بچانا" جو دفع مضرت ہے۔

"اَسْکِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ"(۲)۔

۱۔ سورہ طلاق: ۶۔
۲۔ سورہ طلاق: ۶۔

(گھر دوان کو رہنے کو جہاں تم آپ رہو، اپنے مقدور کے موافق، اور ایذا نہ چاہوان کی تا کہ تنگ کروان کو)۔

یعنی جلب منفعت اور دفع مضرت کے یہ ہر دو پہلو قاضی اور مفتی کے سامنے رہنے چاہئیں شامی نے اس موقعہ پر بہت نفیس بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''وفی الفصول: یفتی مایقع عنده من المصلحة''(۱)۔

فصول میں ہے کہ مفتی پیش آمدہ صورت میں مصلحت کے مطابق فیصلہ دے۔

''فصول'' میں قاضی کے قول کو اختیار کیا، پس اس کے نزدیک ضرر رسانی، یا عدم اضرار کو سامنے رکھ کر جو مصلحت ہو اس کے مطابق فتوی دے۔ اس لئے کہ مفتی کے نزدیک جو مصلحت ثابت ہو اس کی روشنی میں فتوی دیگا۔ صاحب ''فصول'' کے اس قول سے صراحۃً یہ بات ثابت ہے کہ فقیہ (ابو اللیث) یا قاضی خاں میں سے کسی کے قول کو انہوں نے کلی طور پر قبول نہیں کیا، بلکہ اس کو مفتی کی رائے پر مفوض کیا جس سے اس خاص واقعہ کے بارے میں حکم معلوم کیا جائے، اور کلی طور پر ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول پر فتوی دینا مناسب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات شوہر قابل بھروسہ نہیں ہوتا اور وہ اس عورت کو اس کے اہل سے دور اس لئے لے جانا چاہتا ہے کہ اسے ایذا پہونچائے، یا اس کی دولت پر قبضہ کرے، بلکہ بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر گیا اور یہ دعوی کر دیا کہ وہ اس کی باندی ہے اور اسے فروخت کر دیا، پس مفتی کو جس شخص کے بارے میں ایسا کچھ معلوم ہو اس کو ''ظاہر الروایہ'' کے مطابق فتوی دینا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ امامؒ ایسی صورت میں جواز کے قائل نہیں ہو سکتے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک باہر کا رہنے والا شخص ایک اجنبی خاتون سے نکاح کرتا ہے اور عورت کے رہائشی مقام پر اس کے لئے روزی کا ذریعہ نہیں ہے، پس وہ اسے اپنے شہر، یا دوسری جگہ لے جانا چاہتا ہے، تو ایسی صورت میں ''ظاہر الروایہ'' سے عدول کیسے درست ہوگا، درانحالیکہ (متاخرین کے) قول میں جس ضرر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ یہاں تو بے جا طور پر مرد کو ضرر پہونچے گا نہ کہ عورت کو، پس ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ جن متاخرین علماء نے ''ظاہر الروایہ'' کے خلاف فتوی دیا ہے وہ بھی اس صورت میں (عورت کے انکار کو) جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی کو لے کر حج کے ارادہ سے گیا اور مکہ میں کچھ مدت تک ٹھہر گیا، پھر حج کیا اس کے بعد اس کی بیوی نے اس کے ساتھ شہر جانے سے انکار کر دیا تو کیا یہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ شوہر اسے ساتھ لے کر نہ جائے اور اسے تنہا چھوڑ دے جو جی میں آئے سو کرے؟۔

پس یہ متعین ہو گیا کہ معاملہ مفتی کے حوالہ ہوگا (۲)۔

۱۔ درمختار۔

۲۔ رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۴۷۔

عورت اور سفر حج:

ایک خاتون حج کا سفر کرتی ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں، یہ حج فرض ہے یا نفل، پھر یہ سفر شوہر کے یہاں رخصت ہو کر جانے سے پہلے ہے، یا اس کے بعد، حج کا سفر کسی محرم کے ساتھ، یا بغیر محرم، حج کے سفر میں شوہر ساتھ ہے، یا دوسرا کوئی محرم۔

۱۔ اگر حج نفل ہو تو اس خاتون کا نفقہ اس کے شوہر پر بہر حال واجب نہیں، الا یہ کہ شوہر خود اسے اپنے ساتھ لے جائے (۱)۔

۲۔ اور اگر حج فرض ادا کر رہی ہے اور رخصتی سے پہلے اپنے باپ، بھائی، یا چچا وغیرہ کے ساتھ جا رہی ہے تو اس صورت میں بھی اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا (۲)۔

۳۔ اور اگر دوسرے محرم کے ساتھ، لیکن رخصتی کے بعد حج فرض کے لئے جا رہی ہے تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ شوہر کے حق میں پابند نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت نے جب اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دیا تو اس پر پابندی آ ہی جاتی ہے۔ اور حج فرض کے لئے نکلنا عذر شرعی کی وجہ سے ہے، جس کی بہر حال عورت کو اجازت ہے، اس لئے وہ نفقہ سے محروم نہیں قرار دی جا سکتی، خاص کر جب کہ وہ محرم کے ساتھ جا رہی ہے تو وہ کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کر رہی ہے (۳)۔

اور اگر غیر محرم کے ساتھ سفر کرے تو اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ اس کا یہ سفر گناہ کا باعث ہے۔ اور اگر عورت شوہر کے ساتھ سفر حج کو جاتی ہے، حج فرض ہو، یا نفل تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

''بالاتفاق۔ ولو حجت معه فرضا، أو نفلا، فلها نفقة الحضر بالاتفاق''(۴)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک اگر بغیر اذن سفر حج یا عمرہ کیا تو اگرچہ حج فرض ہی کیوں نہ ہو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک حج کا وجوب فوری نہیں، بلکہ علی التراخی (یعنی عمر میں جب موقعہ مل جائے) ہے اور شوہر کے حقوق کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہے، لہذا شوہر کی رضا کے بغیر عورت کا حج کے لئے جانا اس کے حق واجب کو ساقط کرنا ہے، اس لئے اس کا نفقہ بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر شوہر کی اجازت سے اس کے ساتھ حج کو جائے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا (۵)۔

اور اگر عورت شوہر کی اجازت سے حج کو جائے، لیکن شوہر کے بغیر، تو اس بارے میں ان کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو سفر میں ہے، جس کی وضاحت ''تکملۃ المجموع'' میں اس طرح کی ہے:

۱۔ مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰۔

۲۔ مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰۔

۳۔ الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۵۔

۴۔ مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰۔

۵۔ المجموع شرح المہذب التکملة الثانیة ۱۸/ ۲۴۳ دار الفکر۔

"اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر تنہا سفر کرے پس اگر شوہر کے کسی کام سے سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر اپنے ذاتی کام کے لئے سفر کرے تو امام شافعی نے "باب النفقات" میں یہ کہا ہے کہ اس کو نفقہ ملے گا۔ اور "کتاب النکاح" میں کہا ہے کہ اس کو نفقہ نہیں ملے گا"۔

اب شوافع کے درمیان امام شافعی کے ان متضاد اقوال کی توجیہ میں اختلاف ہے، ابو اسحاق کہتے ہیں کہ دونوں قول دو حالات کے لئے ہیں، پہلا قول اس صورت کے لئے ہے جب کہ شوہر ساتھ ہو اور دوسرا قول اس صورت کے لئے ہے جب شوہر سفر میں ساتھ نہ ہو۔ دوسرے علماء شوافع اسے دو علیحدہ قول تسلیم کرتے ہیں (۱)۔

حنابلہ حج فرض میں اس کے قائل ہیں کہ عورت مستحق نفقہ ہوگی، اور حج نفل میں کہتے ہیں کہ اسے نفقہ نہیں ملے گا (۲)

مالکیہ بھی حج فرض کی ادائیگی، یا شوہر کی اجازت سے سفر کی صورت میں اس کے قائل ہیں کہ نفقہ ساقط نہیں ہوگا (۳)۔

ملازمت کرنے والی خواتین کا نفقہ:

یہاں دو علیحدہ علیحدہ مسئلے ہیں، ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط نہیں کیا جانا چاہئے، پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ کن کاموں کے لئے عورتوں کا اپنے گھر سے نکلنا جائز ہے، اور کن کے لئے نہیں؟۔ پھر یہ کہ شوہر کے منع کرنے کے باوجود کن مشاغل کو جاری رکھ سکتی ہے اور کن کو نہیں؟ اسی ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کوئی خاتون اگر باہر نکلتی ہے تو اسے کن آداب کی رعایت کے ساتھ باہر نکلنا جائز ہے؟

دوسرا مسئلہ اس سے بالکل علیحدہ ہے کہ عورت کے گھریلو، یا بیرونی مشاغل کی وجہ سے اس کا نفقہ کن حالات میں شوہر پر واجب ہوگا اور کن حالات میں نہیں؟ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کوئی ملازمت کرے، یا صنعت و حرفت میں اپنے کو مشغول رکھے دن کو مشغول رہے اور رات کو گھر میں حاضر رہے، یا رات کی ڈیوٹی کرتی ہو اور دن میں گھر میں رہتی ہے، ان سب صورتوں میں تسلیم اور شوہر کو اپنی سپردگی کامل نہیں ہے، اس لئے اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر عورت کا ان پیشوں میں مشغول رہنا، مثلاً: کسی اسکول میں استاذ ہو، کسی اسپتال میں نرس ہو، یا ڈاکٹر ہو وغیرہ، اس صورت میں اس خاتون کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر شوہر کی رضا سے وہ ان کاموں میں مشغول ہو تو اس ناقص سپردگی کو شوہر نے خود قبول کر لیا ہے، اس لئے عورت کا نفقہ اس پر واجب رہے گا، اس ذیل میں یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ اگر ایک بار عورت کو شوہر نے اجازت دے دی تو یہ اجازت دائمی نہیں ہوگی، یعنی وہ بعد کو اس سے روک بھی سکتا ہے۔ اور اگر اس کے منع کرنے کے باوجود بیوی ملازمت میں مشغول رہے تو مستحق نفقہ نہیں رہے گی۔ اگر کسی شخص نے یہ جان کر بھی

۱۔ تکملہ ثانیہ المجموع شرح المہذب ۱۸/ ۲۴۳۔

۲۔ الانصاف للمرداوی ۹/ ۳۸۱، الفروع ابن مفلح ۵/ ۵۸۰، عالم الکتب۔

۳۔ الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی لابی عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ النمری القرطبی ص ۲۵۵، دار الکتب العلمیہ بیروت۔

کہ اس کی ہونے والی بیوی کہیں ملازمت کرتی ہے، اس کے ساتھ نکاح کیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ملازمت کرنے پر راضی ہے، اور اس کا حق نفقہ برقرار رہے گا، پھر اگر وہ اسے شادی کے بعد روک دے تو منع کرنے کے بعد کی مدت میں بصورت عدم تعمیل وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی، اس سے پہلے کی مدت میں اسے نفقہ ملے گا۔

اس ذیل میں ایک صورت یہ بھی آتی ہے کہ عورت کوئی ایسا کام کرتی ہے جس کے لئے اسے گھر سے باہر نہیں جانا پڑتا ہے گھر میں ہی وہ سوت کاتنے، کپڑا بننے، بیڑی بنانے، یا کسی اور صنعت میں مشغول رہتی ہے، جس سے شوہر سے متعلق ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں کمی نہیں واقع ہوتی ہے، یعنی تسلیم و خود سپردگی میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، تو ایسی صورت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی، اگر چہ بعض علماء اس صورت میں سقوط نفقہ کے قائل ہیں۔

جہاں تک گھر سے باہر نکلنے کا سوال ہے تو اس سلسلہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فروض کفایہ کے لئے عورت باہر نکل سکتی ہے۔ اس کے لئے شوہر کی اجازت ضروری نہیں، اگر چہ صاحب "بحر" کو اس سے اختلاف ہے اور بہر صورت زینت و آرائش اور بے پردگی کے ساتھ نکلنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

"فی مجموع النوازل: فإن كانت قابلة أو غسّالة أو كان لها حق على آخر أو لآخر عليها حق. تخرج بالإذن، وبغير الإذن"(۱)۔

"مجمع النوازل" میں ہے: اگر عورت دائی جنائی ہے، یا جنازہ کو غسل دینے والی ہے، یا اس کا دوسروں پر حق ہے۔ (جسے وصول کرنے کے لئے نکلنا چاہتی ہے) تو ان صورتوں میں وہ اجازت کے ساتھ اور بغیر اجازت نکل سکتی ہے۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بعض اور صورتوں، مثلاً: احکام دین کا علم حاصل کرنے کے لئے نکلنے پر بحث کی گئی ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

"وحيث أبحنالها الخروج، فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى مالايكون داعية إلى نظر الرجال والاستمالة. قال الله تعالى: ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى"(۲)۔

"اور جہاں ہم نے خواتین کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہے اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ وہ بن سنور کر ایسی ہیئت اختیار کر کے نہ نکلیں جن میں مردوں کی طرف سے ان کی طرف نظر اور میلان کا داعیہ پیدا ہو کہ ارشاد باری ہے: "جاہلیت اولی کی طرح خواتین بن سنور کر نہ نکلیں"۔

۱۔ فتح القدیر لابن ہمام ۴/ ۲۰۸۔ نیز رد المحتار ۳/ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔

۲۔ حوالہ بالا۔

بیوی اگر پاگل ہو، یا جنسی تعلق کے لائق نہ ہو:

وہ عورت جو پاگل ہوگئی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس کے جنون کی بنیاد پر شوہر اسے نفقہ سے محروم نہیں کرسکتا۔ علامہ عالم بن العلاء الانصاری الاندرپتی (دہلوی) متوفی ۷۸٦ھ نے "فتاوی تاتارخانیہ" میں لکھا ہے کہ:

عورت کا ایسا عضوی نقص جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کرنے کے لائق نہیں رہے، مثلاً: رتق اور قرن کی بیماری، عورت مجنونہ پاگل ہو، کسی ایسے حادثہ کا شکار ہوگئی ہو جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔ یا بوڑھی ہوگئی اور عمر کی زیادتی کی وجہ سے جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔

ان سبھی صورتوں میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، چاہے یہ سب کچھ شوہر کے یہاں رخصت ہوکر جانے سے پہلے ہو، بشرطیکہ وہ ناحق طور پر شوہر سے اپنے کو بے تعلق نہیں رکھ رہی ہو۔

"والمرأة إذا كانت رتقاء، أو قرناء، أو صارت مجنونة، أو أصابها بلاء يمنع من الجماع، أو كبرت حتى لا يمكن وطؤها بحكم كبرها كان لها النفقة، سواء أصابها هذه العوارض بعد ما انتقلت إلى بيت الزوج، أو قبل ذلك إذا لم تكن مانعة نفسها من الزوج بغير حق"(۱)۔

صاحب "تاتارخانیہ" نے رتقاء اور اس مریض خاتون کے بارے میں جس سے جنسی تعلق قائم نہیں ہوسکتا، امام ابویوسف کا قول "ذخیرہ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جب تک ایسی خاتون کو شوہر اپنے گھر سے رخصت نہیں کراتا، اس پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، لیکن فقہ حنفی میں "ظاہر الروایہ" وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔

امام خصاف رازی نے "کتاب النفقات" اور صدر الشہید نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر عورت عضوی نقص کی بناپر قابل جماع نہیں رہی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ مکمل جنسی تعلق نہیں لیکن جزوی انتفاع کی گنجائش اب بھی باقی ہے(۲)۔

"شرح ادب القاضی" میں صدر الشہید نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگرچہ زوجہ قابل جماع نہ ہو، زوج پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ لکھا ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نفقہ اس صورت میں واجب نہ ہو، اس لئے کہ استحقاق نفقہ کا سبب (جنسی استفادہ) مقصود ہے، اور "استحسان" کی دو وجہیں ذکر کی ہیں، ایک سبب جواز دواجی تعلقات اور باہمی حقوق کو طے کرنے میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے، وہ یہ کہ:

۱۔ فتاوی تاتارخانیہ ۴/۱۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد۔

۲۔ کتاب النفقات للخصاف مع شرح للصدر الشہید، ۴۵،۴٦۔

"أنه لا يستحسن في المروءة أن ينفق عليها في حالة الصحة، ويمتنع من الإنفاق في حالة المرض"(۱)۔

(ازدواجی رشتہ میں) باہمی مروت کی رو سے یہ بات ناپسندیدہ ہے کہ صحت کی حالت میں شوہر بیوی کو نفقہ دے اور جب وہ بیمار پڑ جائے تو اسے نفقہ سے محروم رکھے۔

اور علامہ شامی نے معتوہ کے ذیل میں "تاتارخانیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر بیوی پاگل ہو تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے(۲)۔

فقہاء شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ایسی بیماری جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم نہیں کیا جاسکے، عذر ہے، اس صورت میں بیوی ناشزہ (نافرمان) نہیں قرار دی جائے گی اور اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

"(أو مرض) يضرمعه الوطء عذر في النشوز عن الوطء"(۳)۔

مالکیہ بھی امراض کو عذر تسلیم نہیں کرتے ہیں جن کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

"ولا تسقط نفقة المرءة عن زوجها بشي غير النشوز لامن مرض ولا حيض ولا نفاس"(۴)۔

اور حنابلہ کی رائے میں بھی مجنونہ کا نفقہ شوہر پر واجب رہے گا۔

"ولا يسقط فرضه عمن زوجته صغيرة، أو مجنونة، إلا بتسليم ولي، أو بإذنه"(۵)۔

بیوی اگر قید میں ہو:

اگر کسی وجہ سے زوجہ جیل چلی جائے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، یا نہیں؟ فقہاء کے جوابات پر نگاہ ڈالنے سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اولاً تو عام طور پر جیل کی سزا اس صورت میں دی جاتی تھی جب کہ کوئی شخص دوسرے کا واجب دین کی ادائیگی سے باوجود استطاعت گریز کرتا تھا اور اس کے نفقہ کی ذمہ داری مدعی پر ہوتی تھی، پھر بعض حالات میں شوہر جیل میں ہوتو بیوی کو اپنے پاس بلاسکتا تھا، یا بیوی جیل میں ہوتو شوہر کو اس سے ملنے کا موقعہ دیا جاتا تھا، اب حالات بدل چکے ہیں،

۱۔ شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۴/۲۲۸، ۲۴۷۔

۲۔ رد المحتار ۳/۵۷۴ طبع دار الفکر۔

۳۔ القلیوبی وعمیرہ ۴/۷۸، اور "المجموع شرح المہذب للنووی" میں ہے: وإن سلمت وهي مريضة، أو رتقاء، أو نحيفة لا يمكن وطؤها أو الزوج مريض، أو مجبوب، أو جسيم لا يقدر على الوطء وجبت النفقة، لأنه وجد التمكين من الاستمتاع، وما تعذر فهو بسبب لا تنسب فيه إلى التفريط۔ المجموع ۱۸/۲۳٦، نیز ۱۸/۲۴۰۔

۴۔ الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی لابن عبداللہ ص ۲۵۵۔

۵۔ کتاب الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۲۔

قیدکی سزا مختلف جرائم میں دی جاتی ہیں، اور قیدی کی ضروریات کو پورا کرنا حکومت کے ذمہ ہوتا ہے۔

بہر حال فقہاء حنفیہ سے صاحب ''تاتارخانیہ'' نے اس مسئلہ کا تفصیلی حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر کسی دین کے مقدمہ میں عورت شوہر کے گھر رخصت ہوکر جانے سے پہلے سے جیل کی سزا بھگت رہی ہو، ایسی صورت میں اگر جیل کے اندر میاں بیوی کے درمیان خلوت کی گنجائش ہوتو عورت نفقہ پانے کی مستحق ہوگی، اور اگر شوہر کے لئے اپنی بیوی تک پہونچنا ممکن نہ ہوتو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

اور اگر عورت شوہر کے گھر رخصت ہوکر جانے کے بعد جیل گئی ہو اور قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کردیا تھا تو جیل جانے کی وجہ سے عدالت کے ذریعہ متعین کیا ہوا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، یہ ساری تفصیل ایسی صورت میں ہے جب کہ عورت دین کے جس مقدمہ میں قید ہوئی ہے، وہ اس دین کی ادائیگی پر قادر نہیں تھی، لیکن ایسا نہ ہو اور وہ ادا دین پر قدرت رکھتے ہوئے بھی اداء دین سے گریز کررہی ہے، تو ایسی صورت میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس وقت جیل جانا کوئی معذوری نہیں، بلکہ عورت کا ایسا عمل ہے جس کی اس پر خود ذمہ داری عائد ہوتی ہے''۔

یہ تفصیل امام ابویوسف کا قول ہے جسے امام علی السغدی نے اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے:

اصل میں یہ ہے کہ اگر عورت قید ہوجائے تو بغیر کسی تفصیل کے اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔

اور علی الاطلاق قید کی صورت میں عورت کا نفقہ واجب نہ ہونا مفتی بہ قول ہے(۱)، امام خصاف رازی نے ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اگر قید کا سبب خود عورت ہوتو شوہر پر نفقہ نہیں۔ اور اگر شوہر کی وجہ سے قید میں ہوتو اس کو نفقہ ملے گا۔ اور عورت حق یا ناحق جس طرح بھی قید کاٹ رہی ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

اور صدر الشہید کہتے ہیں کہ فتوی خصاف کے قول پر ہے(۲)۔

حنابلہ میں سے ابن مفلح نے لکھا ہے کہ اصح یہی ہے کہ بیوی حق، یا ناحق جس طرح بھی قید میں ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا(۳)۔

آج کے دور میں جیل میں قیدیوں کے نفقہ کی ذمہ داری حکومت پر ہے، اور نہ شوہر کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ بیوی سے ازدواجی تعلق قائم رکھ سکے، لھذا شوہر کے ذمہ اس مدت کا نفقہ واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر حکومت نے ظلماً قید کیا ہوتو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہوجائے گا۔

۱۔ فتاوی تاتارخانیہ ۴/۱۸۶۔

۲۔ شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۴/۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲۔

۳۔ الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۵۔

''لو حبس في سجن السلطان فالصحيح سقوطها''(۱)۔

اگر بادشاہ کی قید میں ہوتو صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔

''بحر'' نے قاضی خاں سے اس مسئلہ کو نقل کرتے ہوئے ظلماً کی قید لگائی ہے(۲)۔

مرتدہ کا نفقہ:

معاذ اللہ اگر کوئی مسلمان خاتون مرتد ہوجائے تو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہوجائے گا۔ صاحب ''درمختار'' نے ایسی گیارہ عورتوں کا شمار کیا ہے جن میں سے ایک مرتدہ بھی ہے۔ طحطاوی نے حاشیہ ''درمختار'' میں لکھا ہے:

''لأنها تحبس لترجع إلى الإسلام، فلم تكن محبوسة بحق الزوج''(۳)۔

اس لئے کہ مرتدہ قید کی جائے گی تاکہ اسلام کی طرف رجوع کرے، پس وہ شوہر کے حق کے لئے محبوس نہیں ہے۔

اغوا کی ہوئی عورت کا نفقہ:

اگر کسی عورت کو اغوا کرلیا جائے تو اغوا کی وجہ سے شوہر کے گھر سے باہر رہنے کی مدت کا نفقہ اس پر واجب ہوگا، یا نہیں؟۔ اس بارے میں خصاف کی رائے یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا(۴)۔

قاضی امام ابوالحسن علی السغدی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اور یہی روایت امام ابویوسفؒ سے ہے، خصاف کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ نفقہ کا وجوب اس وجہ سے ہے کہ شوہر کو ازدواجی حقوق پورا کرنے کا موقعہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں ہے، امام سغدی کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ شوہر کے گھر اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے گریز عورت نے خود نہیں کیا ہے، اور نہ اس میں اس کے عمل کو دخل ہے۔ بہر حال فتوی خصاف کے قول پر ہے(۵)۔

جدائی عورت کے عمل سے:

اصول یہ ہے کہ اگر زوجین کے درمیان حرمت اور علیحدگی شوہر کے کسی عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو، چاہے وہ عمل معصیت ہو، یا نہیں، مرد کے ذمہ عورت کا نفقہ واجب رہے گا، ہاں اگر اس جدائی کا سبب عورت کا عمل ہوتو اگر یہ عمل معصیت اور گناہ نہ ہوتو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اور اگر یہ عمل گناہ ہوتو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

۱۔ درمختار ۲/۵۷۸ علی ردالمحتار طبع دارالقلم باب النفقہ۔

۲۔ ردالمحتار عن البحر ۳/۵۷۸ طبع دارالقلم۔

۳۔ طحطاوی علی الدرالمختار ۲/ ۲۵۳۔

۴۔ کتاب النفقات مع شرحہ للصدر الشہید ص ۴۳۔

۵۔ شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۴/ ۲۲۰۔ ۲۲۲۔

مدت رضاعت میں عورت کا نفقہ:

بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس کی پرورش و پرداخت کے اخراجات کی ذمہ داری اصلاً والد پر ہے اور بچہ کی پیدائش کے بعد سب سے پہلا مسئلہ اس کے لئے ماں کے دودھ کی فراہمی کا ہے، اللہ تعالیٰ نے جس عورت کو اولاد دی، اس کے سینہ میں دودھ کا چشمہ جاری فرمایا، جو بچہ کی حیات اور اس کی نشو و نما کی سب سے زیادہ ضروری اور مناسب ترین غذا ہے، اور عورتوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو سال کی مدت تک دودھ پلایا کریں۔ ارشاد باری ہے:

"والوالدٰت یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ"(۱)۔

(اور بچے والی عورتیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو دو برس پورے، جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت)۔

قران کی اس آیت میں ماؤں کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو برس دودھ پلائیں۔ اس آیت میں کوئی تخصیص نہیں بلکہ ہر وہ عورت جو "ماں" ہے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ دار ہے، چاہے وہ فی الحال اس بچہ کے باپ کی بیوی ہو، یا باپ مر چکا ہو، اور وہ عدت وفات گذار رہی ہو، یا گذار چکی ہو، یا شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور وہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، یا طلاق بائن کی، یا عدت گذر چکی ہو بہر صورت وہ "والدہ" اور "ماں" ہے، اس لئے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے۔

رہا یہ سوال کہ یہ حکم اخلاقی ہے اور ماں محض اخلاقاً اور دیانۃً بچوں کو دودھ پلانے کی پابند ہے، یا یہ حکم قانونی بھی ہے اور عدالت (قاضی) کے ذریعہ کسی بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اخلاقاً تو بہر حال ماں کی ذمہ داری ہے کہ بچوں کو اس دودھ سے محروم نہیں کرے، جو اس کے سینہ میں اللہ تعالیٰ نے ان بچوں کے لئے بطور امانت محفوظ فرمایا ہے، رہا قانونی مسئلہ تو اس آیت کی ایک تعبیر اور کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانے کا حق ہے اور شوہروں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی عورت کو اس کے حق سے محروم کر دے، امام جصاص رازی نے لکھا ہے کہ بظاہر یہ آیت خبر معلوم ہوتی ہے اور محض ایک واقعہ کا بیان کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں، لیکن اس کو خبر سمجھنا صحیح نہیں، اس لئے کہ واقعہ اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور بعض اوقات خود ماں اپنے بچہ کو دودھ نہیں پلاتی، لہذا یہ خبر نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ ایک قانون حکم کا اظہار ہے، اب رہا کہ یہ حکم کیا ہے؟ یہ حکم دو ہو سکتا ہے۔

۱۔ ماں پر بچہ کو دودھ پلانا قانوناً واجب ہے، اگر وہ انکار کرے تو اسے بذریعہ حکم قاضی مجبور کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ ماں کو حق ہے کہ وہ دودھ پلائے، شوہر اگر ماں کو اس کے اس حق سے محروم کرنا چاہے تو عدالت اسے مجبور کرے گی اور عورت کو اس کا یہ حق دلائے گی۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔

خلاصہ یہ ہے کہ بچوں کو دودھ پلانا ماں کی "قانونی ذمہ داری" ہے، یا اس کا "قانونی" حق ہے۔ امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ بہ حیثیت "ماں" بچہ کو دودھ پلانا اگر اس کی قانونی ذمہ داری تسلیم کر لی جائے تو وہ چاہے، یا نہ چاہے اسے اس عمل کے لئے مجبور کیا جائے گا، لیکن قرآن کریم کی دوسری آیت میں "ماں" کو (اگر مطلقہ ہو) رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت دلائی گئی ہے۔ اور اگر باہمی اختلاف رائے اور ضد کا ماحول پیدا ہو جائے تو یہ کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں کسی دوسری عورت سے دودھ پلوایا جائے گا۔

"فان ارضعن لکم فاٰتوھن اجورھن واتمروا بینکم بمعروف وان تعاسرتم فسترضع لہ اخریٰ"(۱)۔

(پس اگر وہ (مائیں) دودھ پلائیں تمہاری خاطر تو دو ان کو ان کا بدلہ (اجرت) اور سکھاؤ آپس میں نیکی اور اگر ضد کرو آپس میں تو دودھ پلائے گی اس کی خاطر اور کوئی عورت)۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یعنی وضع حمل (بچہ جننے) کے بعد اگر عورت تمہارے خاطر بچہ کو دودھ پلائے تو جو اجرت کسی دوسرے انا کو دیتے، وہ اس کو دی جائے اور معقول طریقہ سے دستور کے موافق باہم مشورہ سے قرارداد کر لیں (اجرت طے کر لیں ...... یعنی عورت اگر دودھ پلانے پر راضی نہ ہو تو کچھ اس پر موقوف نہیں)"۔

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو عورت جو مطلقہ ہو چکی، اسے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کا حق ہے، اور وہ مدت رضاعت (دودھ پلانے کے زمانہ) میں اجرت کی مستحق ہوگی، اور اگر عورت کسی وجہ سے بچہ کو دودھ پلانے سے انکار کرے تو کسی دوسری دودھ پلانے والی عورت کا انتظام کیا جائے گا۔

امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ سورہ طلاق کی اس (آیت ۶) کو سامنے رکھ کر اگر سورہ (بقرہ ۲۳۳) کی تفسیر کی جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کا مقصد ماؤں کی "قانونی ذمہ داری" کا بیان نہیں، بلکہ ان کے "قانونی حق" کا بیان ہے، ورنہ ضد میں آ کر ان کے انکار کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلوانے، نیز اپنے قانونی فرض کی ادائیگی پر اجرت لینے کی کیا گنجائش ہے؟۔ لہذا آیت سورہ بقرہ کا دو مقصد ہے:

۱۔ ماؤں کا یہ قانونی حق ہے کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ پلائیں، شوہر اسے اس حق سے محروم نہیں کر سکتا۔

۲۔ بچہ کو دودھ پلانے کے اخراجات باپ کے ذمہ زیادہ سے زیادہ دو سال کے ہوں گے۔

امام جصاص کہتے ہیں:

۱۔ سورہ طلاق: ۶۔

"فلم يبق إلا الوجهان الآخران وهو: أن الأب إذا أبى استرضاع الأم أجبر عليه، وإن أكثر ما يلزمه في نفقة الرضاع للحولين، فإن أبى أن ينفق نفقة الرضاع أكثر منهما لم يجبر عليه"(۱)۔

پس صرف آخری دو باتیں رہ گئیں، وہ یہ کہ باپ اگر ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کرے تو وہ اس پر مجبور کیا جائے گا، نیز یہ کہ باپ پر دودھ پلوانے کے اخراجات زیادہ سے زیادہ دو برس کی مدت کے واجب ہوں گے، اگر وہ دو سال سے زیادہ مدت تک دودھ پلائی کے اخراجات سے انکار کرے تو اس کے لئے وہ مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام قرطبی کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے وہ اس آیت کو سدی اور ضحاک وغیرہ مفسرین کی رائے کے مطابق صاحب اولاد مطلقہ خواتین سے متعلق تسلیم کرتے ہوئے آیت کا منشاء یہ قرار دیا ہے کہ مطلقہ صاحب اولاد خواتین اپنے بچوں کو دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہیں۔

"اى هن احق برضاع أولادهن من الأجنبيات؛ لأنهن أحنى وأرق"(۲)۔

یعنی یہ عورتیں اپنی اولاد کی غیر عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں، اس لئے کہ مائیں زیادہ شفیق اور مہربان ہوتی ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ دودھ پلانا ماں کی ذمہ داری ہے، یا اس کا حق؟ امام قرطبی لکھتے ہیں:

"علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دودھ پلانا ماں کا حق ہے، یا ماں کی ذمہ داری ہے، اور آیت کے الفاظ میں دونوں ہی احتمال ہے، اس لئے کہ اگر قرآن کا مقصد اس بات کی صراحت کرنا ہوتا کہ رضاعت ماں کی ذمہ داری ہے تو قرآن میں یوں کہا جاتا کہ "اور ماؤں پر ہے اپنے بچوں کو دودھ پلانا" جیسا کہ مرد پر بیوی کے نفقہ وکسوہ کی ذمہ داری عائد کرتے ہوئے کہا گیا "مولود له" (باپ) پر ہے بیویوں کا نفقہ اور کسوہ" (۳)۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ آیت "سورہ بقرہ" سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ بچوں کو دودھ پلانے کا پہلا حق ان کی ماؤں کا ہے، رہا یہ مسئلہ کہ ماؤں پر کن حالات میں "حق فرض" ہو جاتا ہے اور کب نہیں؟ یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔

ماں کے لئے اجرت رضاعت کا مسئلہ:

بچوں کے لئے دودھ فراہم کرنے کی ذمہ داری اصلاً باپ کی ہے، اس کی طرف اشارہ قرآن کی آیت (طلاق/٦)

۱۔ احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۳۔

۲۔ احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۰۔

۳۔ احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۱۔

میں ملتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "اگر مائیں تمہاری خاطر بچوں کو دودھ پلائیں تو ان کو اجرت ادا کرو" اس میں "لکم" (تمہاری خاطر) کا صاف مطلب یہ ہے کہ دودھ پلوانا تمہاری (باپ کی) ذمہ داری ہے، جسے مطلقہ عورت تمہاری خاطر پورا کرتی ہے تو وہ اجرت کی مستحق ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کچھ ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں بچہ کو دودھ پلانا ماں کی قانونی ذمہ داری ہو، اور اس سے انکار کی صورت میں اسے اس پر عدالت کے ذریعہ مجبور کیا جا سکتا ہو؟۔ اس بارے میں ائمہ مجتہدین کی آراء کا حاصل یہ ہے کہ:

فقہاء حنفیہ کی رائے میں عام حالات میں ماں کو مجبور نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر صورتحال ایسی ہو کہ ماں کے انکار کی صورت میں بچہ کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس بچہ کو دودھ پلانا ماں پر فرض عین ہو جاتا ہے، اور اسے اس کے لئے قانونی طور پر مجبور کیا جائے گا، مثلاً: ماں کے علاوہ کوئی دودھ پلانے والی عورت (نہ بے معاوضہ اور نہ معاوضہ لے کر) بچہ کے لئے فراہم نہ ہو سکے۔

باپ ایسا فقیر ومفلس ہے کہ وہ بچہ کے لئے دودھ پلانے والی عورت کا معاوضہ دینے کے لائق نہیں، اور نہ بچہ خود ایسے مال کا مالک ہے جس سے یہ اجرت ادا کی جا سکتی ہو اور کوئی عورت دودھ پلانے کے لئے بلا معاوضہ تیار نہیں۔

بچہ ماں کے علاوہ کسی دوسری عورت کا دودھ پینے کو تیار نہیں۔

پس ان حالات میں ماں کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے اور انکار کی صورت میں اسے قاضی اس کے لئے مجبور کر سکتا ہے(۱)۔

امام مالک کا مسلک بھی اس حقیر کی رائے میں یہی ہے کہ وہ ان خاص حالات میں ماں کو قانونی طور پر دودھ پلانے پر مجبور کئے جانے کے قائل ہیں، ویسے ان کے یہاں عرف کا اعتبار ہے، اور عرف ورواج میں جس طبقہ کی خواتین کا خود بچہ کو دودھ پلانا مروج ہو، وہ اس عرف کو شرط کا درجہ دیتے ہوئے ان پر بچہ کو دودھ پلانا لازم قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی خاص طبقہ کی خواتین میں اس کا رواج نہ ہو کہ وہ خود بچہ کو دودھ پلائیں، بلکہ دوسری انائیں رکھنے کا رواج ہو تو یہ عرف شرط کے درجہ میں ہوگا، اور ان خواتین پر بچوں کو دودھ پلانا لازم نہیں ہوگا(۲)۔

۱۔ حنفیہ کے مسلک کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاوی تاتارخانیہ ۴/ ۲۳۳۔ نیز بحر الرائق ۴/ ۲۱۹ میں ہے: والأصح أنها تجبر عند الكل اهـ. وجزم به في الهداية، وفي الخانية: و عليه الفتوى، وذكر في فتح القدير: أنه الأصوب الخ۔ نیز درمختار وردالمحتار ۲/ ۶۲۴ باب الحضانۃ۔

۲۔ احکام القرآن للقرطبی ۲/ ۱۶۱۔ نیز شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۳۵۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا(۱)۔

امام احمد بن حنبلؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ ماں کو بچہ کو دودھ پلانے پر قانوناً مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ ابن ابی لیلی اور حسن بن صالح اس کے قائل ہیں اور یہی ابوثور کا قول ہے، لیکن امام احمد بن حنبلؒ اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے(۲)۔

اب اس اصولی گفتگو کے بعد ہمیں ان مختلف حالات پر غور کرنا چاہئے جن میں ماں کے لئے رضاعت کی اجرت پانے کا حق ہے یا نہیں؟۔ ان مختلف حالات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ ماں بچہ کے باپ کی زوجیت میں ہے، میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوئی ہے اور بچہ شیر خوار ہے، ظاہر ہے کہ اس حالت میں ماں کی اخلاقی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے، دوسرے یہ کہ وہ نفقہ زوجیت اپنے شوہر سے پا رہی ہے، اس لئے وہ رضاعت کی وجہ سے علیحدہ نفقہ (اجرت) پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔

"والمزوجات. فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هى نفقة الزوجية، وكسوتها لا للرضاع؛ لأنها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان، إحداهما للزوجية والأخرى للرضاع"(۳)۔

اور وہ مائیں جو زوجیت میں ہیں ان کا نفقہ و کسوہ شوہر پر بیوی ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ رضاع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ زوجیت کے باقی رہتے ہوئے رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ کہ اس کے لئے دو طرح کے نفقے جمع ہو جائیں۔ ایک زوجیت کا، اور دوسرا رضاعت کا۔

امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

''نکاح کے قائم رہتے ہوئے بچہ کو دودھ پلانے کی اجرت ماں کے لئے واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں ماں کی دیانۃً ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے''(۴)۔

۲۔ شیر خوار بچہ یتیم ہے، باپ کا انتقال ہو گیا، ماں بیوہ ہے، اور بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو ایسی صورت میں وہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی یا نہیں؟۔ اس صورت میں جب کہ عورت بیوہ ہو چکی ہے، چاہے وہ عدت میں ہو، یا عدت گذر چکی ہو، وہ نفقہ نہیں پاتی، اور وہ ایسی صورت میں بچہ کو دودھ پلا رہی ہے تو دوران مدت رضاعت وہ نفقہ کی مستحق ہوگی، یہ نفقہ خود بچہ کے

۱۔ المجموع شرح المہذب للنووی ۸/ ۳۱۴۔
۲۔ المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۱۲۔
۳۔ احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۳۔
۴۔ المبسوط للسرخسی ۳/ ۲۰۸، نیز دیکھئے مجمع الانہر: (ولو استاجرها) ای الأم (و) الحال (هی زوجته) ۱/ ۴۹۷۔

ماں سے (اگر اس کے پاس کچھ ہو) ادا کیا جائے گا، یا ان لوگوں کی ذمہ داری ہوگی جن کے ذمہ اس بچہ کا نفقہ واجب ہے(۱)۔

۳۔ کسی شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دے دی اور وہ عورت شیر خوار بچہ کے ساتھ عدت گذار رہی ہے، تو اس صورت میں اس ماں کو دودھ پلانے کی اجرت علیحدہ سے نہیں ملے گی۔

۴۔ وہ عورت جو طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہے، وہ حالت عدت میں نفقہ عدت کے علاوہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی، یا نہیں؟۔ اس بارے میں خود فقہاء حنفیہ کے یہاں دو رائیں ہیں۔

بعض فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ جس طرح نکاح کے قائم رہتے ہوئے، اور طلاق رجعی کی عدت میں دودھ پلانے کی اجرت پانے کا حق ماں کو نہیں، اسی طرح طلاق بائن کی عدت میں بھی وہ اجرت پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ چونکہ رشتہ نکاح طلاق بائن کی صورت میں بالکلیہ منقطع ہو گیا، اس لئے وہ نفقہ عدت کے علاوہ نفقہ رضاعت بھی پائے گی۔ صاحب ''ہدایہ'' کی تعبیر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ''جوہرہ'' میں دوسری رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور ''فتح القدیر'' میں بعض فقہاء سے نقل کیا گیا ہے کہ یہی دوسری رائے ''ظاہر الروایہ'' ہے(۲)۔

۵۔ وہ مطلقہ عورت جو عدت گذار چکی، اس کی گود میں شیر خوار بچہ ہے اور وہ بچہ کو دودھ پلائے تو دودھ پلانے کی مدت بھر اس کا نفقہ سابق شوہر پر واجب ہوگا۔

قرآن کی آیت (سورہ طلاق/ ۶) کا یہی محمل ہے۔ کہ اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دے دو اور وہ حاملہ ہوں تو جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے انہیں کھانا کپڑا دیتے رہو، اور جب بچہ پیدا ہو جائے اور وہ عورتیں تمہارے بچہ کو دودھ پلائیں تو انہیں اس مدت میں بھی ان کی اجرت دیا کرو۔

اور آیت (سورہ بقرہ) سے بھی یہ معلوم ہوا کہ زیادہ سے زیادہ رضاعت کی وہ مدت جس میں باپ کے لئے دودھ پلانے کی اجرت دینا ضروری ہے، دو سال ہے، لہذا قانون شریعت یہ ہوا کہ:

طلاق بائن کے بعد مطلقہ عورت (اگر شیر خوار بچہ اس کی گود میں ہو تو) بچہ کی تاریخ ولادت سے دو سال کی مدت تک دودھ پلانے (Brest Feeding) کی وجہ سے سابق شوہر سے مناسب نفقہ پانے کی مستحق ہوگی۔

اس نفقہ کی حیثیت ''اجرت'' کی ہوگی، اس لئے اگر باپ نے وقت پر یہ نفقہ رضاعت ادا نہیں کیا تو گذری ہوئی مدت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ مرد کے ذمہ دَین ہوتا چلا جائے گا۔ اور اس کے لئے قاضی کا فیصلہ، یا باہمی رضامندی ضروری نہیں۔

۱۔ درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۶۹۳۔
۲۔ بحر الرائق ۴/ ۲۳۰، ردالمحتار ۲/ ۶۷۳۔

اسی طرح اگر سابق شوہر کا انتقال ہوجائے تو بھی یہ نفقہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ترکہ سے اس کی ادائیگی لازم ہوگی (۱)۔

جہاں تک ماں کا تعلق ہے اس کے استحقاق اجرت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلانا شروع کردے، اس کے لئے پہلے سے بچہ کے والد کے ساتھ دودھ پلانے کا معاملہ طے کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے آیت (سورہ طلاق) میں دودھ پلانے والی ماں کے لئے ''اجرت کے استحقاق'' کو دودھ پلانے کے عمل پر موقوف کیا ہے۔

واضح رہے کہ بچہ کی پیدائش سے دوسال کی عمر تک دودھ پلانے کی جو اجرت ماں کو دی جائے گی یہ ان اخراجات کے علاوہ ہے جو بچہ کی پرورش، یا دوسری ضرورتوں کے لئے دی جائے، اس لئے کہ کسی بچہ کی پرورش محض ماں کے دودھ سے نہیں ہوجاتی ہے، اس کے کپڑے، دوائیں، صابن، تیل اور بہت سی دوسری چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، اور باپ کے ذمہ واجب بچہ کا مکمل نفقہ ہے، جس کا ایک حصہ دودھ پلانا بھی ہے، اس کے لئے ماں کو اجرت رضاعت دی گئی اس سے بچہ کا عام نفقہ ختم نہیں ہوتا۔

''بحر الرائق'' میں ہے:

"ثم إعلم أن ظاهر الولواجية أن أجرة الرضاع غير نفقة الولد للعطف، وهو للمغايرة، فإذا استاجر الأم للإرضاع لا يكفى عن نفقة الولد، لأن الولد لايكفيه اللبن بل يحتاج معه إلى شئ أخر، كما هو المشاهد خصوصا الكسوة فيقر ر القاضى له نفقة غير أجرة الإرضاع، وغير أجرة الحضانة، فعلى هذا تجب على الأب ثلاثة: أجرة الرضاع، أجرة الحضانة، ونفقة الولد"۔

جاننا چاہئے کہ ولواجیہ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ رضاعت کی اجرت بچہ کے نفقہ کے علاوہ ہے، پس جب ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا، تو یہ بچہ کے نفقہ کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ بچہ کی ضرورتیں محض دودھ سے پوری نہیں ہوجاتیں، بلکہ اسے کچھ اور چیزوں کی بھی ضرورت پڑتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، خاص کر کپڑوں کی، پس قاضی دودھ پلائی (رضاعت) اور پرورش (حضانت) کی اجرت کے علاوہ بچہ کی ضروریات کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، پس اس بنیاد پر بچہ کے تعلق سے باپ پر تین طرح کے واجبات عائد ہوتے ہیں، دودھ پلانے کی اجرت، پرورش پرداخت (حضانت) کی اجرت اور بچہ کا نفقہ۔

۱۔ بحر الرائق ۴/۲۲۱۔

ایک خاص مسئلہ:

اگر کوئی دوسری عورت بچہ کو رضا کارانہ طور پر بلا معاوضہ دودھ پلانے پر آمادہ ہو، یا ماں جتنا معاوضہ طلب کرتی ہے، اس سے کم پر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے کو تیار ہے تو ایسی صورت میں اصول تو یہ ملتا ہے کہ ''اگر ماں عام مروج اجرت سے زیادہ رقم کا مطالبہ نہیں کرتی تو وہ غیر عورت کے مقابلہ میں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے''۔

''(وهى أحق بعدها مالم تطلب زيادة)اى الأم أحق بارضاع ولدها من الأجنبية للإرضاع" (۱)۔

(یعنی اگر ماں کسی غیر عورت کے مقابلہ میں زیادہ اجرت کی طالب نہیں تو وہ دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے)۔

اس طرح کی صراحتوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ماں ''اجرت مثل'' کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضا کارانہ طور پر مفت دودھ پلانے پر آمادہ ہو تو ماں کو ترجیح دی جائے گی، اگر چہ اسے معاوضہ دینا پڑے، لیکن دیگر کتب فقہ میں اس کے خلاف صراحت موجود ہے۔

"وظاهر المتون أن الأم لو طلبت الأجرة اى أجرة المثل والاجنبية متبرعة بالإرضاع، فالأم أولى؛لأنهم جعلوا الأم أحق فى سائر الأحوال إلا فى حالة طلب الزيادة على أجرة الأجنبية، والمصرح بخلافه كما فى التبيين وغيره أن الاجنبية أولى"(۲)۔

ظاہر متون کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اگر ماں ''اجرت مثل'' کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضا کارانہ طور پر مفت دودھ پلانے کے لئے تیار ہو تو ماں زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ فقہاء نے تمام ہی صورتوں میں ماں کو زیادہ حقدار قرار دیا ہے، سوائے اس صورت کے جب کہ ماں غیر عورت سے زیادہ کا مطالبہ کرے، اور تصریحات اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ ''تبیین'' میں ہے کہ وہ دوسری عورت زیادہ حقدار ہے۔

اس حقیر کی رائے میں اگر باپ مفلس ہے تو ایسی صورت میں ماں کے مطالبہ اجرت سے وہ دشواری میں پڑتا ہے اور بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کوئی دوسری عورت رضا کارانہ طور پر اس فرض کو انجام دینے کے لئے موجود ہے تو باپ کی اس پریشانی سے نجات دلانے کے لئے "وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى" (۳) آیت قرآنی کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کو مجبور نہیں کیا جائے کہ وہ بچہ کی ماں کو اجرت دے کر دودھ پلوائے، لیکن اگر مرد صاحب استطاعت ہے تو بچہ کو ماں کے دودھ سے

۱۔ بحر الرائق ۴/۲۲۲۔
۲۔ بحر الرائق ۴/۲۲۱۔
۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

محروم نہیں کرے بلکہ چاہے اسے اجرت دینی پڑے وہ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ماں کے حوالہ کرے۔ یہی تقاضہ "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (۱) کا ہے۔ یعنی قرآن نے جس دشواری کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلانے کی گنجائش رکھی ہے وہ یہی صورت ہے جب مرد اپنی مالی کمزوری کے باعث ماں کو مناسب اجرت نہیں دے سکتا اور دوسرا مناسب نظم اس کے لئے بغیر معاوضہ موجود ہے اور اگر وہ صاحب استطاعت ہے، پھر بھی اجرت ادا کرنے سے گریز کرتا ہے اور متبادل انتظام فراہم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

واضح رہے کہ اگر کسی دوسری عورت کے ذریعہ دودھ پلوایا جائے تو بچہ بہر حال ماں کے پاس رہے گا، اور اس عورت کو ماں کے گھر آکر بچہ کو دودھ پلانا ہوگا (۲)۔

اجرت رضاعت:

رضاعت کی اس اجرت کو امام جصاص جیسے لوگوں نے نفقہ سے تعبیر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دودھ پلانے والی ماں کو گذارے کے لئے ضروری خرچ ملنا چاہئے، اس لئے کہ اجرت کی حیثیت محض اجرت کی نہیں، اسی لئے نکاح کے قائم رہتے ہوئے رضاعت کی صورت میں اجرت رضاعت عورت کو نہیں ملتی کہ وہ نفقہ زوجیت پاتی ہے، اور عدت میں نفقہ عدت پاتی ہے، اس لئے اس کی نوعیت خالص اجرت کی نہیں، پس اجرت رضاعت کے تعین کے وقت ماں کی ان بنیادی ضرورتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے جو اسے زندگی گذارنے کے لئے ضروری ہے، دوسری طرف یہ دیکھا جانا چاہئے کہ اگر کسی ایسی خاتون کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو عام طور پر کتنی اجرت دینی پڑتی ہے، ان باتوں کو سامنے رکھ کر قاضی کو دودھ پلانے والی ماں کے لئے ضروری اخراجات طے کرنا چاہئے۔

۱۔ حوالہ سابق۔
۲۔ بحرالرائق ۴/ ۲۲۰۔

نفقہ مطلقہ کا مسئلہ
قرآن وحدیث کی روشنی میں

دفعہ ۱۲۵ سی آر پی کے ذریعہ مطلقہ عورت کو تا نکاح ثانی نفقہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ اور فوجداری عدالتوں کو اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ مطلقہ عورتوں کا نفقہ تا نکاح ثانی طلاق دینے والے شوہر پر عائد کرسکتی ہے، اور اس نفقہ کی مقدار زیادہ سے زیادہ پانچ سو روپے ماہوار ہوگی۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کی قانون سازی کے لئے اسلام میں کوئی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے سلسلے میں اولاً ہمیں کتاب اللہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے، قرآن کریم نے بیوی جب تک بیوی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر عائد کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" (۱)۔

یعنی مردوں کو عورتوں پر سربراہی دو وجوہ سے حاصل ہے، ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ مردوں کو منجانب اللہ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لئے زائد صلاحیتیں عطا کرنے کا مکلّف اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا:

"وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (۲)۔

نفقہ مطلقہ اور قرآن:

"الْمَوْلُودِ لَهُ" یعنی شوہر کی ذمہ داری بیوی کی کفالت، ان کا کھانا اور کپڑا واجب ہے۔ رہا سوال یہ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دے دی ہو تو اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں قرآن کی ایک آیت تو صریح ہے جس میں مطلقہ حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

"وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (۳)۔

یعنی اگر مطلقہ حاملہ ہو تو اس کی کفالت بچہ کی ولادت تک شوہر کے ذمہ واجب ہوگی، اس آیت میں لفظ "حتی" استعمال کیا گیا ہے، جس کا مفاد حکم کو خاص مدت تک محدود کردینا ہے، عربی زبان کا یہ لفظ وہی مفہوم پیدا کرتا ہے جو انگریزی میں "Till" یا "Untill" کے لفظ سے پیدا ہوتا ہے (جیسے خود زیر بحث قانون میں Till she remarriages) کے

۱۔ سورہ نساء: ۳۴۔
۲۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔
۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب تک مطلقہ نکاح ثانی نہیں کر لیتی وہ ''زوجہ'' کے حکم میں شمار کی جاتی رہے گی، اور اسے نفقہ ملتا رہے گا، لہذا نکاح ثانی کے بعد وہ نفقہ پانے کی مستحق نہیں رہے گی، اس لئے آیت قرآنی کا مفہوم یہ ہے کہ وضع حمل تک تو مطلقہ نفقہ پاتی رہے گی، لیکن وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم ہوجائے گی اور اس کے بعد وہ نفقہ کی مستحق نہیں رہے گی، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

''كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ''(۱)۔

یعنی روزہ داروں کو کھانے پینے کی اجازت ہے، یہاں تک کہ صبح صادق ہوجائے، یہاں بھی ''حتی'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مقصد کھانے پینے کی اجازت کو صبح صادق تک محدود کردینا ہے، صبح صادق کے بعد یہ اجازت باقی نہیں رہتی اسی طرح زیر بحث آیت میں نفقہ کا وجوب ''وضع حمل'' یعنی حاملہ کی عدت تک محدود رہتا ہے، عدت کے بعد شوہر بری الذمہ ہوجاتا ہے، اسی (سورہ طلاق) کی آیات میں مطلقہ ''آئسہ صغیرہ'' وغیرہ کی عدت بیان کی گئی ہے، اور آیت ر ۴ میں حاملہ کی عدت وضع حمل بتائی گئی ہے۔ ارشاد باری ہے:

''وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''(۲)۔

اور اس کے بعد آیت ۶ میں حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔

پس دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت مطلقہ حاملہ کا نفقہ شوہر پر ایک محدود مدت، یعنی عدت تک کے لئے واجب کرتی ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب حاملہ کا نفقہ ولادت کے بعد ختم ہوجاتا ہے تو غیر حاملہ کے لئے عدت کے وقت نفقہ واجب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوسکتے۔

قرآن کریم کی دوسری آیت:

دوسری آیت جس کا تعلق عام مطلقات سے ہے، سورہ طلاق کی آیت ۶ ہی کا ایک حصہ ہے، اس میں ارشاد فرمایا گیا:

''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ''(۳)۔

واضح رہے کہ سورہ طلاق کی ابتدائی آیات میں چند احکام دیئے گئے ہیں۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۱۸۷۔
۲۔ سورہ طلاق: ۴۔
۳۔ سورہ طلاق: ۶۔

۱۔ طلاق دیتے وقت، عدت کی رعایت اور اس کا شمار رکھنے کا حکم اور ظاہر ہے کہ یہ طلاق رجعی ہوگی۔

''يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ''(۱)۔

۲۔ دوران عدت عورتوں کو گھر سے نکالا نہیں جائے اور نہ وہ خود نکلیں یہ مطلقہ رجعیہ ہے۔

''لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ''(۲)۔

۳۔ جب عدت ختم ہونے کا وقت آجائے تو مرد کو قطعی فیصلہ کرنا چاہئے، چاہے حسن سلوک کے ساتھ نباہنے کا فیصلہ کرے تو رجعت کرے، یا قطعی طور پر علاحدگی کا فیصلہ کرے تو خاموش رہے اور رجوع نہیں کرے تو وہ بائنہ ہوجائے گی۔

''فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ''(۳)۔

۴۔ آئسہ عورت کی عدت تین مہینہ ہے۔ ''وَالّٰٓئِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ، اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ''(۴)۔

۵۔ صغیرہ کی عدت بھی تین ماہ ہے: ''وَّالّٰٓئِيْ لَمْ يَحِضْنَ''(۵)۔

۶۔ اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے: ''وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''(۶)۔

واضح رہے کہ مطلقہ حائضہ کی عدت دوسری جگہ تین حیض بیان کی جاچکی ہے۔

''وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ''(۷)۔

ان سارے احکام کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا کہ ان مطلقہ عورتوں کے لئے رہائش کا نظم کرو، اور ان کو ضرر نہ پہونچاؤ، اور نہ تنگی کی صورت پیدا کرو۔ پس آیت زیر بحث میں ''بائنہ'' کے لئے ''سکنی'' واجب قرار دیا گیا، اور ضرر رسانی اور تنگی کے برتاؤ سے منع کیا گیا، اس آیت میں صراحۃً ''نفقہ'' کا کوئی ذکر نہیں، اسی لئے بہت سے علماء ظاہر آیت کو سامنے رکھتے ہوئے مطلقہ ''بائنہ'' کے لئے صرف ''سکنی'' واجب قرار دیتے ہیں، لیکن دوسرے علماء آیت کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ'' مستقل حکم ہے، جس میں رہائش کے نظم کی ہدایت کی گئی ہے، اور محض رہائش کا نظم کرنا بے معنی ہے اگر نفقہ نہ دیا جائے، حالانکہ عورت عدت میں ہونے کی وجہ سے پابند ہے، لہذا آیت میں مذکورہ لفظ ''من

۱۔ سورہ طلاق: ۱۔
۲۔ حوالہ بالا۔
۳۔ سورہ طلاق: ۲۔
۴۔ سورہ طلاق: ۴۔
۵۔ حوالہ بالا۔
۶۔ حوالہ بالا۔
۷۔ سورہ بقرہ: ۲۲۸۔

وجدکم" کو وہ انفاق سے متعلق کرکے آیت کا معنی اس طرح بیان کرتے ہیں۔

"اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم".

اور وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ لفظ "وجد" ملک پر دلالت کرتا ہے، رہائش کے لئے مکان کا مملوک ہونا ضروری نہیں۔ ہاں نفقہ کے لئے مملوک ہونا ضروری ہے، اس لئے آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم جہاں رہائش رکھتے ہو، وہاں ان کے لئے رہائش اور جو کچھ تم اپنی ملک میں رکھتے ہو اس میں سے ان کی کفالت کا نظم کرو۔ یہ توجیہ سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرأت کے عین مطابق ہے (۱)۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ارشاد باری: "لا تضاروھن" میں جس ضرر رسانی سے منع کیا گیا ہے، اس کا سب سے اہم مصداق "معتدہ" کا نفقہ روک دینا ہے، اس لئے رہائش کے ساتھ ساتھ ان کی کفالت کا عدت تک نظم کرنا ضروری ہے، امام ابوحنیفہ کا یہی نقطہ نظر ہے۔

لہٰذا یہ آیت اگرچہ صراحۃً نہیں، لیکن اشارۃً مطلقہ بائنہ کے لئے تا عدت رہائش اور کفالت شوہر کے ذمہ لازم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

پس مذکورہ بالا ہر دو آیات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ مطلقہ عدت تک نفقہ پائے گی عدت کے بعد نہیں، اور کوئی آیت قرآن کریم میں ایسی نہیں ہے، جس سے صراحۃً، یا اشارۃً مطلقہ کے لئے عدت گذرنے کے بعد نفقہ کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہو، لہٰذا بعد عدت مطلقہ کے لئے نفقہ، شوہر کے ذمہ واجب کرنا نہ صرف یہ کہ اس کی کوئی دلیل قرآن میں نہیں، بلکہ قرآن سے ثابت تحدید کی خلاف ورزی ہے۔

نفقہ مطلقہ اور حدیث نبوی ﷺ:

نفقہ مطلقہ "بائنہ" کی بابت محدثین وفقہاء کے یہاں معروف حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے، جسے امام مسلم اور مختلف محدثین نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے، فاطمہ بنت قیسؓ اپنا واقعہ بیان کرتی ہیں کہ انہیں ان کے شوہر نے طلاق دے دی اور یہ مقدمہ حضور ﷺ کی خدمت پیش ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نفقہ اور سکنی کی مستحق نہیں ہو۔ اس روایت کا تقاضہ یہ ہے کہ عدت ہی میں مطلقہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے، اسی لئے بہت سے ائمہ مجتہدین کی رائے یہ ہے کہ مطلقہ "بائنہ" کے لئے عدت میں بھی نفقہ نہیں ہے۔

لیکن سیدنا عمر فاروقؓ کے سامنے جب یہ روایت پیش کی گئی تو انہوں نے اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا: اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت ہم ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ

۱۔ دیکھئے: عنایہ ۴/ ۴۰۵۔

نہیں کہہ سکتے کہ اس نے بات صحیح سمجھی، یا غلط اور اسے یاد رہا کہ وہ بھول گئی، عورت مطلقہ جب تک عدت میں رہے گی اس کے لئے نفقہ ہے (ہدایہ ثانی)۔

غرض کہ سیدنا عمر فاروقؓ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روشنی میں یہ فیصلہ دیا کہ جب تک عورت مطلقہ عدت میں ہوگی اس وقت تک وہ نفقہ کی مستحق ہوگی اور اس روشنی میں انہوں نے تنہا ایک خاتون کی اس روایت کو قبول نہیں کیا، جس کا مفاد یہ تھا کہ مطلقہ "بائنہ" کو عدت میں نفقہ اور سکنی نہیں ملے گا۔ اسی طرح بہت سے دیگر صحابہ تابعین اور ائمہ مجتہدین، حضرت زید بن ثابتؓ، اسامہ بن زیدؓ، سیدہ عائشہؓ، سعید بن المسیبؒ، قاضی شریحؒ، شعبیؒ، حسن بن حی، اسود بن زید، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور بہت سے علماء نے اس روایت کو قبول نہیں کیا اور تا مدت عدت، مطلقہ کے لئے نفقہ واجب قرار دیا۔

پس احادیث نبوی کے ذخیرہ میں یا تو فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے جو سرے سے مطلقہ کے لئے نفقہ کے وجوب سے انکار کرتی ہے، یا سیدنا عمرؓ کے مذکورہ واقعہ سے عدت مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہٰذا تا نکاح ثانی نفقہ کے وجوب کے لئے نہ قرآن میں کوئی دلیل ہے، اور نہ حدیث میں، بلکہ قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔

نفقہ مطلقہ اور ائمہ مجتہدین:

مطلقہ رجعیہ کو عدت میں نفقہ ملے گا، اس پر تمام ائمہ متفق ہیں، مطلقہ "بائنہ" کے بارے میں تین قول ہیں، امام مالک اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے سکنی ملے گا، لیکن نفقہ نہیں، الا یہ کہ حاملہ ہو اور امام احمد بن حنبلؒ، اسحق اور ابوثورؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنی اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اسے عدت تک نفقہ بھی ملے گا اور سکنی بھی۔

"وإذا طلق الرجل امرأته، فلها النفقة، والسكنى في عدتها رجعيا كان أو بائنا، وقال الشافعي: لانفقة للمبتوتة، إلا إذا كان حاملا (ہدایہ)

اختلف العلماء في المطلقة ثلاثا على ثلثة أقوال، فمذهب مالك و الشافعي: أن لها السكنى ولا نفقة لها. ومذهب أبي حنيفة واصحابه: أن لها السكنى والنفقة، و مذهب إسحق وأحمد و أبي ثور: أن لانفقة لها ولا السكنى"(۱)۔

پس علماء اسلام میں ایک بڑا گروہ اس طرف گیا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے طلاق کے بعد کوئی نفقہ نہیں ہے، اور جو لوگ نفقہ طلاق کے بعد واجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اسے عدت تک محدود کرتے ہیں، اور اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں کسی مجتہد کا قول یہ نہیں کہ عدت کے بعد بھی مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہٰذا مطلقہ کے لئے دوران عدت نفقہ کا وجوب ائمہ کے مابین مختلف فیہ ہے، لیکن عدت کے بعد شوہر پر عورت کے نفقہ کی ذمہ داری کچھ نہیں ہوتی، اس پر تمام علماء و مجتہدین کا اجماع ہے،

۱۔ الجامع للقرطبی ۱۸/ ۱۶۷۔

اس لئے عدت کے بعد مطلقہ کا نفقہ شوہر پر واجب کرنا، اجماع امت کے خلاف ہے۔

قیاس اور نفقہ مطلقہ:

اور حقیقت یہ ہے کہ عدت گذرنے کے بعد مطلقہ کے لئے نفقہ شوہر پر واجب کرنا نہایت غیر معقول ہے، قوانین اسلامی کے قواعد کلیہ میں سے ایک قاعدہ ہے۔

"الاصل براۃ الذمۃ" یعنی انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے اور اس پر کوئی بھی ذمہ داری اور پابندی عائد کرنے کے لئے کوئی دلیل اور معقول وجہ ہونی چاہئے، پس کسی شخص پر کسی شخص کی کفالت کی ذمہ داری عائد کرنا اس آزاد شخص کو ذمہ دار اور پابند بنانا ہے، اور یہ پابندی کسی سبب کا تقاضہ کرتی ہے۔

قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کی تفصیلات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب نفقہ کے لئے چند بنیادی اسباب ہیں، اگر یہ سبب پائے جائیں گے تو نفقہ واجب ہوگا اگر ان اسباب میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو تو" الاصل براءۃ الذمۃ" کے اصول پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

پہلا سبب:

قرابت اور وراثت، یعنی جو قریبی رشتہ دار اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے کمانے سے معذور ہو، اس کا نفقہ اس کے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہوگا، اور اس وجوب میں وراثت کی ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے اولاد کا نفقہ والدین پر، یتیم نابالغ بھائیوں، بہنوں اور یتیم بھتیجوں کا نفقہ علی الترتیب بھائی اور چچا پر قرآن نے حکم نفقہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے:" وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ"(۱) اور اسی لئے صاحب "ہدایہ" نے کہا ہے کہ :"النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص"(۲)۔

دوسرا سبب:

کسی شخص کا دوسرے فرد، یا جماعت کے مفادات کی خاطر مشغول ہونا اور اپنے اوقات، یا اپنی ذات کو دوسرے کے مفادات اور حق کی وجہ سے محبوس اور پابند کر دینا۔

اسی وجہ سے قضاۃ کی کفالت بیت المال کے ذمہ واجب کی گئی ہے کہ وہ اجتماعی مفاد کی خاطر محبوس اور پابند ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو یتامی کے املاک کی حفاظت اور نگرانی کے کام میں مشغول ہوں، ان کو یتامی کے مال سے بقدر ضرورت

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۳۳۔

۲۔ ہدایہ ثانی ص ۴۲۶۔

نفقہ دیا جائے گا۔ قرآن کہتا ہے:"وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ "(۱)۔

واضح رہے کہ دونوں ہی اسباب قانون کے اس کلیہ پر مبنی ہیں جو ارشاد نبوی سے ثابت ہے یعنی" الخراج بالضمان، الغرم بالغنم"، جس کا مقصد یہ ہے کہ" حق استفادہ" اور ذمہ داری ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، وراثت کی بنیاد پر کفالت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح حق زوجیت سے استفادہ شوہر کے ذمہ عورت کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس قاعدہ کو کلیات قانون اسلامی کے ماہرین نے" الغرم بالغنم" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے، اور انہیں بنیادوں پر فقہاء کے نزدیک یہ مسلمہ ضابطہ بن چکا ہے۔

" من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه".

یعنی اگر کوئی شخص دوسرے کے مفادات کے خاطر محبوس و پابند ہو تو اس کی کفالت کی ذمہ داری اسی دوسرے شخص پر عائد ہوتی ہے، جس کے مفاد کے لئے وہ محبوس ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بیوی کی کفالت شوہر کے ذمہ واجب ہے، اور عوامی خدمات میں مشغول لوگوں کی کفالت عوامی خزانہ پر عائد ہوتی ہے، مطلقہ رجعیہ پر شوہر کا حق قائم رہتا ہے، اس لئے وہ نفقہ کی مستحق رہتی ہے، لیکن بیوی زوجیت میں رہتے ہوئے بھی اگر خود سپردگی کے لئے آمادہ نہ ہو اور شوہر کی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہنے سے انکار کردے تو وہ مستحق نفقہ نہیں رہتی، رہا سوال مطلقہ" بائنہ" کا تو جو لوگ اس کے لئے نفقہ واجب کرتے ہیں ان کا نقطہ نظر یہی ہے کہ وہ معتدہ یا حاملہ ہوگی تو اس بچے کی وجہ سے جو اس کے پیٹ میں پرورش پا رہا ہے اگر وہ حاملہ نہیں ہے تو وہ امکان حمل کی وجہ سے، اور دوران عدت دوسرے نکاح سے ممنوع ہونے کی وجہ سے، وہ پابند و محبوس ہے اور شوہر کے مفاد میں محبوس ہے، لہذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔

رہا سوال اس عورت کا جسے شوہر نے طلاق دے دی اور اس کی عدت بھی گذر چکی تو اب وہ سابق میاں بیوی ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہوگئے، عورت ہر طرح آزاد ہے کہ وہ دوسرا نکاح کرے دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ برقرار نہیں رہا۔

"وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ "(۲)۔

پس ایسی صورت میں اس عورت کا نفقہ اس کے سابق شوہر پر عائد کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کسی غیر متعلق عورت کا نفقہ کسی غیر متعلق مرد پر عائد کر دیا جائے۔ اس طرح زیر بحث قانون قیاس صحیح اور عقل و منطق کے سراسر خلاف ہے۔ اور شاید اس

۱۔ سورہ نساء: ۶۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۲۳۲۔

طرح کی قانون سازی رومن لا کے اس تصور کا نتیجہ ہے جو طلاق کو جرم قرار دیتا ہے جو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون زیر بحث کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس صحیح کے خلاف ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح کا مال عورت کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی ہیں، اور کسی طرح کوئی حق عورت کا مرد پر نہیں رہا، پس عورت کے لئے مرد سے نفقہ اس کی رضا مندی کے خلاف وصول کرنا دوسرے کا مال ناحق کھانا ہے جو قرآن وحدیث کی رو سے ممنوع ہے: "لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"(۱) (یعنی ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ)۔

اور ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے: "لا یحل لإمرء مال أخیه إلا بطیب نفسه" (یعنی کسی شخص کے لئے اپنے بھائی کا مال اس کی رضا مندی اور حق کے بغیر کھانا حلال نہیں ہے)۔

متاعا بالمعروف کی بحث:

اس موقعہ پر یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض متجددین کی اس رائے کا جائزہ لیا جائے کہ قرآن نے مطلقہ عورتوں کو متعہ دینے کا حکم کیا ہے اور اس متعہ میں بعد طلاق تا نکاح ثانی نفقہ کو داخل کر کے اس کے قانونی لزوم کو تسلیم کیا جائے۔

۱۔ اس استدلال کے غلط ہونے کی یہی دلیل کافی ہے کہ حضور اقدس ﷺ جن پر یہ آیات نازل ہوئیں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کے دور میں یہ آیات اتریں، تابعین وتبع تابعین، ائمہ مجتہدین، قضاۃ، مفتیین اور آج کے عہد تک کے علماء میں سے کسی نے "تا نکاح ثانی نفقہ" کو متعہ کا مصداق نہیں سمجھا ہے، خود قرآنی آیات کا طرز بیان یہ ہے کہ متعہ کسی جرم کی سزا کے طور پر شوہر پر عائد ہونے والا جرمانہ نہیں، بلکہ حسن وسلوک اور تقوی کا تقاضا یہ ہے کہ عورت سے رشتہ کے انقطاع کے وقت اس کے دلدہی کے لئے کچھ جوڑا وغیرہ دیا جائے، تا کہ اس کی دلدہی ہو جائے، بخلاف "نفقہ تا نکاح ثانی" کے کہ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شوہر پر عائد ہونے والا تاوان ہے، جسے "نکال" سے تعبیر سے کرنا چاہئے تھا، نہ کہ "متاع" سے جس کا مفہوم وقتی طور پر علیحدہ ہونے والی عورت کو کچھ نفع پہونچا دینا ہے، نہ کہ مرد پر تاوان عائد کرنا۔

واضح رہے کہ متاع کی حقیقت عربی زبان میں "النفع الحاضر" وقتی طور پر نفع کے ہیں، اور قرآنی تعبیر میں متاع کو نکرہ استعمال کیا گیا ہے جس کی تعبیر اردو زبان میں کچھ، یا تھوڑے بہت دے دینے سے ہی کی جاسکتی ہے، عربی لغت کی مشہور مستند کتاب "المغرب" میں ہے: "وأصله النفع الحاضر" یعنی اصلا لفظ متاع فوری اور نقد نفع رسانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور "المنجد" میں "المتعة إسم للتمتیع الزاد القلیل، متعه المرء ة ما وصلت به بعد الطلاق من نحو: القمیص، والازار، والملحفة وهی متعة الطلاق" یعنی متعہ نفع رسانی کا نام ہے، متعہ زاد قلیل ہے، عورت کا متعہ

۱۔ سورہ نساء: ۲۹۔

قمیص، ازار اور لحاف جیسی چیزیں ہیں، جو عورت کو طلاق کے بعد ملتی ہیں، اسی کا دوسرا نام "متعۃ الطلاق" ہے، امام رازی نے "تفسیر کبیر" میں لکھا ہے:

"أصل المتعة والمتاع ما ینفع به انتفاعا غیر باق بل منقضیا عن قریب"(۱)۔

یعنی متعہ اور متاع ایسی قابل انتفاع اشیاء ہیں جن کا فائدہ فوری باقی نہ رہنے والا اور جلد ختم ہو جانے والا ہو۔ غرض یہ کہ متعہ طلاق کے بعد فوری طور پر دے دی جانے والی چیزوں کا نام ہے۔ مسلسل غیر معلوم مدت تک جاری رہنے والے نفقہ کو اس کا مصداق نہیں قرار دیا جا سکتا، خود احادیث رسول ﷺ سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی چیز بھی دی جائے تو متعہ کی ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے، حضور اقدس ﷺ نے ایک طلاق دینے والے مرد سے فرمایا: "متعها ولو بقلنسو تک"(۲)۔

یعنی عورت کو متعہ دو (اگر کچھ نہ ہو تو پھر) چاہے اپنی ٹوپی ہی دے دینا۔ دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا گیا: "متعها ولو بنصف صاع من تمر"(۳) یعنی اسے متعہ دو چاہے ایک نصف کھجور ہی کیوں نہ ہو، پس ظاہر ہے کہ متعہ کا مقصد طلاق کے بعد فوری طور پر عورت کی دلجوئی اور اشک سوئی کے لئے اپنی استطاعت کے مطابق کوئی چیز کپڑا، غلہ، یا پھر رقم دے دینا چاہئے، نہ کہ مستقل تا حیات نفقہ۔

متعہ کس قسم کی مطلقہ کے لئے واجب ہے:

مزید یہ کہ متعہ محض ایک خاص قسم کی طلاق یافتہ عورت کے لئے واجب ہے، جبکہ قانون زیر بحث سبھی مطلقات کے لئے تا حیات نفقہ ضروری قرار دیتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قرآن کی چار آیات میں متعہ کا ذکر کیا گیا ہے، جن میں سے تین آیات ایسی ہیں جن میں یا تو شوہروں کو متعہ دینے کا حکم دیا گیا ہے، یا متعہ کو طلاق یافتہ عورتوں کا حق قرار دیا گیا ہے۔

آیات: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ، مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً، وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"(۴)۔

یعنی اگر تم نے کسی عورت سے بغیر مہر مقرر کئے نکاح کر لیا اور بغیر جنسی تعلق قائم کئے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو دستور کے مطابق کچھ دے کر رخصت کر دو، جیسی جس کی سکت ہو۔

۱۔ تفسیر کبیر ۲/ ۲۰۷۔

۲۔ قرطبی ۳/ ۲۰۲۔

۳۔ جمع الجوامع ص ۲۰۶ ج ۱ بحوالہ بیہقی۔

۴۔ سورہ بقرہ: ۲۳۶۔

آیت (۲) ''یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا''(۱)۔

اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نکاح کے بعد جنسی تعلق قائم کئے بغیر طلاق دے دی تو ایسی عورت کو کچھ دے کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دینا چاہئے ان پر عدت نہیں ہے۔

آیت (۳) ''وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِیْنَ''(۲)۔

یعنی مطلقہ عورت کو دستور کے مطابق متعہ ملنا چاہئے۔

ان آیات اور ان کے سیاق وسباق کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو قانون اسلامی کی یہ تشریح سامنے آتی ہے کہ یا تو طلاق خلوت صحیحہ سے پہلے دے دی گئی ہے، یا خلوت صحیحہ کے بعد، پھر دونوں صورتوں میں دیکھنا ہوگا کہ بوقت نکاح مہر مقرر ہوا تھا، یا نہیں؟ اس طرح چار صورتیں بنتی ہیں:

۱۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔

۲۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔

۳۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔

۴۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔

خلوت صحیحہ کی وجہ سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے، لہذا اگر مہر مقرر تھا تو پورا مہر واجب ہوگا اور عدت کا نفقہ بھی، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو مہر مثل دیا جائے گا، یعنی اس جیسی دوسری عورتوں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسے عدت کا نفقہ بھی ملے گا۔

اور اگر خلوت صحیحہ نہیں ہوئی لیکن مہر مقرر تھا تو مقررہ مہر کی آدھی رقم دی جائے گی، اور اگر مہر مقرر نہیں ہوا تو اس صورت میں متعہ دیا جائے گا، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عدت واجب نہیں، اس لئے نفقہ عدت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مذکورہ صورتوں میں پہلی صورت ایسی ہے جس میں عدت نہیں، اس لئے نفقہ عدت نہیں۔ لہذا اس عورت کو طلاق کے بعد کچھ نہیں ملتا، اور شریعت اسے کچھ نہ کچھ دلانا چاہتی ہے کہ اس کی دل دہی کا سامان ہو جائے تو حکم دیا گیا کہ اسے کچھ نہ کچھ جوڑا وغیرہ دے دو۔ پہلی آیت کا یہی مصداق ہے۔ یعنی:

''لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِیْضَةً وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَی

۱۔ سورہ احزاب: ۴۹۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۲۴۱۔

الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ''(۱)۔

دوسری صورت میں مہر دیا جائے گا۔ جس کا تذکرہ آیت ذیل میں کیا گیا ہے۔

''وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِیْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ''(۲)۔

تیسری صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، جس کا ثبوت حدیث ذیل سے ملتا ہے۔

''إن عبدالله بن مسعود أتی فی رجل بهذا الخبر، قال:...... فإنی أقول فیها: إن لها صداقا کصداق نسائها۔ ولا وکس ولا شطط...... فقام ناس من أشجع فیهم الجراح، وابوسنان ۔ فقالوا: یا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فینا فی بروع بنت واشق...... کما قضیت، قال: ففرح عبد الله ابن مسعود فرحا شدیدا''(۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ سیدنا ابن مسعودؓ نے جس عورت کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اس کے بارے میں مہر مثل کا فیصلہ بر بناء قیاس کیا، اس موقعہ پر حضرات جراح اشجعی اور حضرت ابوسنان نے یہ واقعہ بیان کیا کہ عین یہی فیصلہ حضور اقدس ﷺ نے بروع بنت واشق کے مقدمہ میں کیا تھا، اسے سن کر سیدنا ابن مسعودؓ بے حد خوش ہوئے۔

چوتھی صورت میں پورا مہر واجب ہوگا، جس کا ثبوت آیات ذیل سے ہوتا ہے:

''وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً''(۴)۔

''وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّاوَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مُّحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسٰفِحِیْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِیْضَةً''(۵)۔

اس طرح شریعت نے مطلقہ کی چاروں صورتوں کے لئے خصوصی طور پر چار احکام دیئے۔ پہلی صورت میں متعہ، دوسری صورت میں نصف مہر، تیسری صورت میں مہر مثل اور چوتھی صورت میں کل مہر، مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں آیت سورہ احزاب (۴۹)، آیت سورہ بقرہ (۲۳۶) پر محمول ہوگی، اسی طرح ''للمطلقات متاع بالمعروف'' میں مطلقات سے مراد وہی مطلقات ہوں گی جن کا ذکر خصوصی طور پر پہلی آیت (۲۳۶) میں کیا جا چکا ہے، یعنی وہ مطلقہ عورتیں جنہیں مہر مقرر

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۳۶۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۲۳۷۔

۳۔ ابوداؤد فی النکاح، باب من تزوج ولم یسم صداقا (۲۱۱۶)۔

۴۔ سورہ نساء: ۴۔

۵۔ سورہ نساء: ۲۴۔

کیے بغیر نکاح میں لایا گیا اور پھر بغیر جنسی تعلق قائم کیے ہوئے طلاق دے دی گئی وہ متعہ کی مستحق ہوں گی، اور اس حکم کو دوبارہ ذکر کر کے یہ بتا دیا گیا کہ یہ متعہ محض تقاضہ حسن سلوک نہیں، بلکہ اس مطلقہ کا قانونی استحقاق ہے، آیت (۲۳۶) میں مردوں کو مخاطب کر کے کہا گیا تھا کہ تم ایسی خاص مطلقات کو متعہ دو، اور ان کے جذبہ حسن سلوک کو ابھارنے کے لئے ''حقا علی المحسنین'' فرمایا گیا، لیکن آیت (۲۴۱) میں ''للمطلقات متاع'' فرمایا جس میں لام ملک اور استحقاق کو بتایا ہے:

''اللام یفید الملک والا ستحقاق، وما کان للانسان فھو ملکہ ولہ المطالبۃ بہ''(۱)۔

اور'' حقا علی المتقین'' فرما کر اس طرف رہنمائی فرمادی گئی کہ عین تقوی کا تقاضہ یہ ہے کہ تعمیل حکم ربانی کی جائے اور واجب حقوق ادا کئے جائیں، معصیت سے گریز کیا جائے، خیال رہے کہ اہل تقوی کا خصوصی طور پر تذکرہ وجوب کی تاکید کے لئے ہے، جیسے آیت ذیل میں اداء امانت کو تقوی کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔

''فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ''(۲)۔

غرض یہ کہ آیت (۲۴۱) نے یہ بات واضح کردی کہ ایسی خاص مطلقہ خواتین کو متعہ دینا، نہ دینا تمہارے جذبہ احسان پر موقوف نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا حق ہے، جو تم پر واجب ہے، واضح رہے کہ ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ پہلی آیت ''حقا علی المحسنین'' کے نزول کے بعد کسی نے کہا تھا: اگر میں احسان کرنا چاہوں تو متعہ دے دوں گا نہیں چاہوں گا تو نہیں دوں گا۔ جب دوسری آیت نازل ہوئی تو یہ معلوم ہوگیا کہ یہ امر اختیاری نہیں، بلکہ ایسی عورت کو متعہ دینا واجب ہے پس ''للمطلقات'' میں لام عہد خارجی کا ہے۔ یعنی جو مفہوم انگریزی میں لفظ (The) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی سابق میں مذکورہ وہ خاص قسم کی مطلقات جن کو مہر مقرر کئے بغیر نکاح میں لایا گیا، اور بغیر صحبت طلاق دے دی گئی، ان کا یہ حق ہے کہ انہیں دستور کے مطابق متعہ دیا جائے، قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

اور اس دوسری تفسیر کی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''للمطلقات'' عہد خارجی کا ہوگا اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن جریر نے ابن زید سے کی ہے، انہوں نے کہا کہ جب آیت ''وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ''(۳) نازل ہوئی تو ایک شخص نے کہا اگر میں احسان کروں گا تو ایسی مطلقہ کو رخصت کرتے وقت کچھ دے دوں گا، اور اگر میرا ارادہ احسان کرنے کا نہیں ہوگا تو ایسی مطلقہ کو رخصت کرتے وقت کچھ نہیں دوں گا، تو اس کے بعد یہ آیت ''وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ''(۴) نازل

۱۔ احکام القرآن للجصاص الرازی ار۵۲۰ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
۲۔ سورہ بقرہ: ۲۸۳۔
۳۔ سورہ بقرہ: ۲۳۶۔
۴۔ سورہ بقرہ: ۲۴۱۔

ہوئی۔ لہذا ''متعۃ الطلاق'' صرف ان عورتوں کے لئے ثابت ہے جن کو ہاتھ لگانے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو(۱)۔

علامہ آلوسی صاحب ''روح المعانی'' کی بھی یہی رائے ہے کہ آیت (۲۴۱) میں انہیں مطلقات کا ذکر ہے جن کا تذکرہ آیت (۲۳۶) میں کیا گیا ہے۔

پس قرآن کی آیات پر مجموعی طور پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پہلی قسم کی مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے اور یہی آیات متعہ کا یہی مصداق ہے، البتہ دوسری مطلقات کو متعہ دینا مستحب اور بہتر ہے جس پر آیت قرآن:

''فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا''(۲)۔

دلیل یہ ہے کہ بہتر طور پر علیحدگی کی ایک اچھی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جوڑا دے کر رخصت کیا جائے کہ اس سے دلداری ہوتی ہے۔ علامہ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ:

''وفی ھذا انکسار بقلبھا، ولھذا أمر تعالی بامتاعھا، وھو تعویضھا عما فاتھا بشیٔ تعطاہ''(۳)۔

یعنی اس طرح علاحدگی عورت کے لئے دل شکنی کی باعث ہوتی ہے، اس کے لئے اللہ تعالی نے اس کی تلافی کے لئے کچھ دے دینے کا حکم دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آیت (۲۴۱) میں مطلقات سبھی قسم کی مطلقات کے لئے تسلیم کیا جائے تو متاع کا بھی عام مفہوم مراد لینا ہوگا، اور آیت کا مفہوم یہ قرار پائے گا: مطلقہ جس قسم کی بھی ہو اسے بہر حال کسی نہ کسی صورت میں نفع پہونچانا ضروری ہے، یہ نفع رسانی کبھی بصورت مہر ہوگی کبھی مہر مثل کی صورت میں، امام جصاص رازی فرماتے ہیں:

''وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین'' ذلک عام فی سائرھن، إلاما خصہ الدلیل قیل لہ: ھو کذلک، إلا أن المتاع إسم لجمیع ما ینتفع بہ۔ قال تعالی: ''فاکھۃ وأبامتاعا لکم''ولأنعامکم......''۔ فالمتعۃ والمتاع إسم یقع علی جمیع ما ینتفع بہ۔ ونحن فمتی أو جبنا للمطلقات لھاشیاء مما ینتفع بہ من مھر، أو نفقۃ فقد قضینا عھدۃ الآیۃ۔ فمتعۃ التی لم یدخل بھا نصف المھر المسمی، والتی لم یسم بھا علی قدرحال الرجل و المرأۃ ۔ وللمد خول بھا تارۃ المسمی۔ وذلک کلہ متعۃ، ولیس بواجب، إذ أوجبنا لھا ضربا من المتعۃ أن نوجب لھا سائرضروبھا؛ لأن قولہ تعالی: ''وللمطلقات متاع''إنما یقتضی أولی ما یقع علیہ الإسم''(۴)۔

۱۔ تفسیر مظہری ج۱ر۳۱۶۔
۲۔ سورہ احزاب: ۲۸۔
۳۔ تفسیر ابن کثیر ار۲۸۷۔
۴۔ احکام القرآن للجصاص ار۴۳۲۔

غرض یہ کہ آیت (۲۴۱) میں مطلقات سے عام مراد لینے کی صورت میں متاع سے مراد فی الجملہ ''نفع رسانی'' ہوگی۔ جس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔

خلاصہ یہ ٹھہرا کہ آیت (۱و۲) صراحۃً مطلقہ کی خاص قسموں کے لئے ہیں اور آیت (۳) میں بظاہر عموم ہے، لیکن اس سے مراد حقیقۃً وہی مطلقات ہیں جن کا ذکر آیت (۱) میں ہوا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ واضح ہوگیا کہ متعہ اس معمولی سامان کو کہتے ہیں جو وقتی طور پر علاحدگی کے بعد بطور دلداری شوہر سے دلایا جاتا ہے۔ چاہے وہ کپڑا ہو، کچھ روپے ہوں، یا کوئی اور سامان، اس کو کسی خاص مدت تک نفقہ پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ صاحب ''لسان العرب'' نے لکھا ہے:

''فالواجب للمطلقة التي لم يكن زوجها حين تزوجها سمى لها صداقا، ولم يكن دخل بها حتى طلقها فعليه ان يمتعها بما عز وهان من متاع ينفعها به من ثوب يلبسها اياه أو خادم يخدمها، أو دراهم، أو طعام، وهو غير موقت''(۱)۔

طلاق کی ایک خاص صورت میں متعہ دینا واجب ہے، اور لفظ متاع کا اطلاق طویل مدت تک نفقہ کے مفہوم میں ہوتا ہی نہیں، لہذا حکم متعہ سے تاحیات یا تا نکاح ثانی نفقہ مراد لے کر اسے تمام ہی مطلقات کے لئے واجب قرار دینا، دراصل اپنی ذاتی رائے کو قرآن پر تھوپنا ہے اور اس کے لئے شرع اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۱۔ لسان العرب ۸/۳۳۰۔ مادۃ: متع۔

اسلام میں عورتوں کے حقوق

قرآن کریم نے عورت اور مرد کے تعلقات کی کیا نوعیت بتائی ہے؟ اس پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ''خاندان'' جو عورت اور مرد کے ازدواجی رشتے سے تشکیل پاتا ہے، اس میں مرد کی حیثیت قوام اور رئیس خانہ کی ہے اور کسی بھی خاندان میں شرعاً مرد کی حیثیت اس نقطہ مرکزی کی ہے، جس کی وجہ سے خاندان کی وحدت اور اس کا نظم برقرار رہتا ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو مرد کی بعض فطری اور خلقی صلاحیتیں جو خدا کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ اسے ملی ہیں، اور دوسرے ''مال'' جسے قرآن نے بعض مقامات پر ''قیاما'' (یعنی وہ ریڑھ کی ہڈی جس پر انسان کا نظام معاش قائم ہے) کہا ہے۔ مرد اسے حاصل کرتا اور خرچ کرتا ہے، یہی مفہوم ہے جسے قرآن نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

''الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ''(۱)۔

(مرد عورت پر قوام ہیں ان وجوہ کی بناء پر جن کے باعث اللہ تعالی نے بعض لوگوں کو بعض پر فضیلت عطاء کی ہے اور اس بناء پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں)۔

اور عورتوں میں جو صفات مطلوب ہیں وہ ہے ان کی صلاح، اطاعت و فرمانبرداری، رازداری اور عصمت کا تحفظ، یہ چند صفات اگر عورتوں میں ہوں اور ''قوامیت'' کی وجہ سے جو ذمہ داریاں شوہر پر عائد ہوتی ہیں، وہ انہیں پورا کرے تو پرسکون زندگی کا حصول آسان ہوجائے گا۔

''فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ''(۲)۔

(نیک عورتیں وہ ہیں جو اطاعت گزار اور مرد کی عدم موجودگی میں مال وعصمت کی حفاظت کرنے والی ہیں، جیسا کہ اللہ نے ان کی حفاظت کی ہے)۔

لیکن عموماً یا تو اس وجہ سے کہ مرد اپنی قوامیت کے نشہ میں عورتوں سے حقوق تو طلب کرتا ہے، لیکن فرائض کو نہیں نبھاتا، یا اللہ کی قائم کردہ حدود کو توڑ دیتا ہے اور کبھی عورت صلاح کے بجائے فساد اور اطاعت کے بجائے نشوز کی راہ اختیار کرتی ہے، ایسی صورتوں میں ''گھر'' میں فساد اور ازدواجی زندگی میں اختلال پیدا ہوجاتا ہے۔

یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ عورت کی فطری کمزوری کے پیش نظر بار بار قرآن نے اور جناب رسول اللہ ﷺ

۱۔ سورہ نساء: ۳۴۔

۲۔ حوالہ بالا۔

نے عورتوں کے حقوق کی رعایت اوران سے حسن سلوک کی فہمائش کی ہے، اور قرآن پاک نے اس غلط ذہن کی بھی بیخ کنی کردی ہے کہ عورت صرف مرد کی اطاعت کے لئے پیدا ہوئی ہے، اور خود اس کے کچھ احساسات وجذبات اور حقوق نہیں جن کی رعایت مرد پر ضروری ہو۔

قرآن کہتا ہے کہ مرد کو فضیلت اور ایک درجہ قوامیت کا ضرور حاصل ہے، لیکن جہاں تک تعلق حقوق اور واجبات کا ہے وہ جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اسی طرح عورتوں کے مردوں پر ہیں۔

قرآن نے ایک جگہ کہا ہے:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"(۱)۔

(عورتوں کے حقوق بھی اسی طرح ہیں جس طرح معروف طریقہ پر ان کے واجبات اور ذمہ داریاں ہیں، البتہ مردوں کو ان پر ایک گونہ تفوق حاصل ہے)۔

اور دوسری جگہ عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتے ہوئے فرمایا گیا:

"وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا"(۲)۔

(ان کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی بسر کرو، اگر تم انہیں ناپسند کرتے ہو تو بعید نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالی اس میں بڑا خیر پیدا فرمادے)۔

معلوم ہوا کہ عورت میں اگر کچھ نقص بھی ہو تو مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسے نظر انداز کرتے ہوئے اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے۔

آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہے:

"عن أبی هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: أكمل المؤمنين إيمانا، أحسنهم خلقا، وخيار كم خيار كم لنساء هم"(۳)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ، آپ ﷺ نے فرمایا: سب سے کامل الایمان وہ شخص ہے جو سب سے بہتر اخلاق کا حامل ہو اور تم میں سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنی بیویوں کے ساتھ بہتر سلوک روا رکھنے والے ہوں)۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۲۸۔

۲۔ سورنساء: ۱۹

۳۔ ترمذی ۱/۱۵۰، کتاب الرضاع۔

نافرمان بیوی کی اصلاح کا اسلامی طریقہ:

مسئلہ کا ایک رخ تو یہ ہوا، لیکن اگر عورت کی طرف سے نشوز اور بے راہ روی کا خطرہ ہو تو مرد کیا کرے، اس بارے میں قرآن پاک نے اپنا حکیمانہ فیصلہ دیا ہے جو مرد کی قوامیت کے تقاضوں کے عین مطابق ہے، یعنی اولا وعظ ونصیحت اور سمجھانے کی راہ اختیار کرنی چاہئے، پھر اگر اس طرح عورت نہ سنبھلے تو اس کے احساسات کو جھنجھوڑنے کے لئے الگ سوئے، جس سے عملا اس کی ناراضی کا ظہور ہو، پھر اگر خدانخواستہ اس طرح بھی معاملہ اصلاح پذیر نہ ہو تو آخری درجہ میں تادیبا مارنے (ضرب) کی اجازت دی گئی ہے، لیکن واضح رہے کہ شریعت نے اسے آخری درجہ پر ہی گوارہ کیا ہے، قرآن کہتا ہے:

"وَالّٰتِىْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"(۱)۔

(جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو انہیں نصیحت کرو اور ان کی خواب گاہ الگ کردو اور ان کو مارو)۔

مگر اس کی اجازت کے ساتھ قرآن پاک نے یہ بھی واضح کردیا ہے کہ اگر اس طرح عورت اطاعت کی راہ پر لگ جائے تو خواہ مخواہ عورت پر ظلم وزیادتی کا بہانہ اور موقع مت تلاش کرتے رہو، قرآن نے اس تنبیہ کے ذریعہ انسانی فطرت کے ایک خاص نقص پر بند لگادیا کہ کہیں ضد وعناد میں آکر مرد اس اجازت سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانے لگے۔

"فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا"(۲)۔

(اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو)۔

اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمادیا گیا کہ عورت پر جو ایک درجہ بڑائی تمہیں حاصل ہے اس کے استعمال کے وقت اللہ کی برتری اور کبریائی کو نہ بھولنا:

"اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"(۳)۔

(بلاشبہ اللہ تعالی بہت بلند وبرتر ہے)۔

سرزنش کی اجازت ہے مگر بہتر نہیں:

اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد کے لئے زدوکوب ضروری ہے، یا محض جائز، اور اگر محض جائز ہے تو اولی ضرب ہے، یا ترک؟

خازن نے متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اولی ترک ضرب ہے:

۱۔ سورہ نساء: ۳۴۔

۲۔ حوالہ سابق۔

۳۔ حوالہ سابق۔

"ففي هذه الأحاديث دليل على أن الأولى ترك الضرب للنساء"(۱)۔

(ان احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے)۔

اور فقہائے حنفیہ نے اس کے محض جائز ہونے کی بنیاد پر جزئیہ مستنبط کیا ہے کہ اگر شوہر کی تعزیر وتادیب سے عورت ہلاک ہوجائے تو اس کا خون ہدر نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرد کے لئے عورت کی تادیب واجب نہیں، بلکہ محض مباح ہے اس لئے اس کی رعایت ضروری ہوگی کہ اس کو کوئی جسمانی نقصان نہ پہونچے، درمختار میں ہے:

''جس پر حد شرعی جاری کی گئی اور وہ ہلاک ہوگیا تو اس کا خون ہدر ہوگا، سوائے اس عورت کے جس کی اس کے شوہر نے مذکورہ طریقہ پر سرزنش کی اور اس کا انتقال ہوگیا، اس لئے کہ اس کی تادیب محض جائز ہے، لہذا اسلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی، مصنف کہتے ہیں کہ اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شوہر کے لئے بیوی کو اصلاً ضرر پہونچانا جائز نہ ہوگا''۔

سرزنش کب کرے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کون ایسے امور ہیں کہ اگر عورت ان کا ارتکاب کرے تو مرد کو حق حاصل ہوگا کہ وہ عورت کو زدوکوب کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس بارے میں فقہاء نے تفصیلی بحث کی ہے، اور ان کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

الف۔ عورت کے لئے شریعت اسلامیہ نے جس حد تک زینت وآرائش کی اجازت دی ہے وہ اس پر قدرت کے باوجود نہ کرے۔

ب۔ غسل جنابت نہ کرے۔

ج۔ شریعت نے عورت کو جن مواقع اور جن حقوق کی بناء پر شوہر کا گھر چھوڑنے کی اجازت دی ہے، ان کے موجود نہ ہوتے ہوئے بھی عورت گھر سے باہر نکل جائے۔

د۔ عورت باوجودیکہ پاک ہے اور کوئی عذر شرعی موجود نہیں ہے، پھر بھی وہ شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دے۔

ان کتابوں سے جو متن کا درجہ رکھتی ہیں ان چار حالتوں میں شوہر کو ضرب کی اجازت ملتی ہے، بشرطیکہ سمجھانے پر بھی عورت اپنی ان حرکتوں سے باز نہ آئے، بعض لوگوں نے ان چار اسباب کے ساتھ اور اضافہ بھی کیا ہے، مثلاً: عورت اپنے چھوٹے بچے کو رونے پر زدوکوب کرے، یا شوہر کی باندی کو غیرت اور جذبۂ رشک میں زدوکوب کرے، یا شوہر کو سب وشتم کرے، یا اس کے کپڑے پھاڑ دے، یا لوگوں کو سنانے کے لئے زور سے بات کرے، یا غیر محرم سے پردہ نہ کرے، یا شوہر کے گھر کی ایسی چیزیں لوگوں کو بلا اجازت دے دے جن کے دینے کا عام رواج نہیں، اور بعض فقہاء نے ایک ضابطہ یہ بنا دیا ہے کہ ایسی معصیت کے ارتکاب پر جس میں حد شرعی مقرر نہیں ہے، شوہر کو تادیب کا حق حاصل ہوگا۔

۱۔ تفسیر خازن۔

اور فقہاء نے اس کی بھی صراحت کردی ہے کہ اگر عورت اپنے کھانے، کپڑے کا مطالبہ شوہر سے کرے اور اس میں انتہائی اصرار سے پیش آئے جب بھی مرد کو حق زدوکوب کا نہ ہوگا۔

ترک صلوۃ پر زدوکوب کا حق شوہر کو ہوگا، یا نہیں؟ اس میں اختلاف رائے ہے اکثر لوگ جواز کی طرف گئے ہیں، اور بہت سے لوگوں نے ناجائز ہونے کو ترجیح دی ہے،'' درمختار'' کی حسب ذیل عبارت ذہن میں رکھی جائے:

'' آقا اپنے غلام اور شوہر اپنی بیوی کی سرزنش کرے گا، گو کہ وہ نابالغ ہی ہو، جیسا کہ عنقریب آئے گا جب کہ بیوی شرعی اعتبار سے جائز زینت اس پر قدرت کے باوجود چھوڑ دے، یا غسل جنابت نہ کرے، گھر سے اپنے کسی حق اور ضرورت کے بغیر نکلے، حیض سے پاک ہونے کے باوجود ہمبستری کے لئے آمادہ نہ ہو، اپنے نابالغ بچے کو رونے کے وقت مار پیٹ کرے، یا اس کی باندی کو حسد میں مارے اور اس نصیحت کا اثر قبول نہ کرے، یا اسے برا بھلا کہے، مثلاً: کہے اے گدھے، یا اس پر بددعا کرے، یا اس سے ایسی گفتگو کرے جو اجنبی لوگ سن لیں، یا اپنا چہرہ غیر محرم لوگوں کے سامنے کھولے، یا کسی غیر محرم سے گفتگو یا بدزبانی کرے، یا وہ چیزیں دے دے جو عادتاً بلا اجازت دی نہیں جاتیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ گناہ جس میں کوئی مقررہ شرعی سزا نہیں ہے، تو شوہر اور آقا کو سرزنش کا حق ہوگا، لیکن اگر بیوی اپنا نفقہ یا کپڑا طلب کرے اور الحاح وزاری کرے تو شوہر کو سرزنش کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ صاحب حق کو مطالبے کا حق ہے(۱)، اور نماز چھوڑنے پر تعزیر کا حق ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت کا تعلق مرد سے نہیں ہے، بلکہ خود عورت سے ہے''(۲)۔

مصنف کا قول ''لا تتعظ بوعظه'' پر شامی نے لکھا ہے کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ اولاً تعزیر نہ کرے، بلکہ پہلے فہمائش کرنی چاہئے ''وقوله لا تتعظ بوعظه مفاده أنه لا يعزرها أول مرة''۔

واضح رہے کہ صاحب'' فتح القدیر'' نے شوہر کے ساتھ بدتمیزی اور اساءۃ ادب کو بھی ان مواقع میں داخل کیا ہے جہاں مرد کو حق زدوکوب کا حاصل ہے۔

سرزنش کی حدیں:

"يعزر المولى عبده، قال في الفتح: وإذا أساء العبد الأدب حل لمولاه تأديبه وكذا الزوجة"(۳)۔

(آقا اپنے غلام کی سرزنش کرے گا،'' فتح القدیر'' میں لکھا ہے کہ جب غلام اپنے آقا کے ساتھ بے ادبی کرے تو اس کے آقا کے لئے اس کی تادیب جائز ہے، اور ایسے ہی بیوی کی تادیب بھی درست ہے)۔

۱۔ البحر الرائق۔

۲۔ درمختار ۴/۷۷۔۷۸۔

۳۔ شامی ۴/۷۷۔

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد ایک اور اہم سوال رہ جاتا ہے کہ شوہر کو جس زدوکوب کی اجازت حاصل ہے اس کی کچھ حدود ہیں یا نہیں، اور اگر ہیں تو وہ کیا ہیں؟

اس سلسلے میں سب سے پہلے ''ترمذی'' کی اس روایت کو سامنے رکھا جائے جس میں آنحضور ﷺ نے قرآن کریم کی مذکور الصدر آیت کو تلاوت کرتے ہوئے ضرب کو ''ضرب غیر مبرح'' کی قید کے ساتھ پابند فرما دیا ہے، آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر بہت سی اور ہدایات کے ساتھ عورتوں سے حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے کہ تمہیں ان کے ساتھ اچھا ہی برتاؤ کرنا چاہئے، الا یہ کہ وہ کسی کھلے فاحشہ اور بے حیائی کا ارتکاب کرے، ایسی صورت میں ارشاد ربانی کے مطابق ان سے الگ سونے اور زدوکوب کرنے کی اجازت دی گئی، لیکن فرما دیا گیا کہ یہ زدوکوب سخت نہیں ہونی چاہئے، اور نہ ان پر ظلم و زیادتی کے بہانے تلاش کرنا چاہئے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

''عن سلیمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثنی أبی إنه شهد حجة الوداع مع رسول الله فحمد الله وأثنی علیه، وذكرو وعظ فذكر فی الحدیث قصة، فقال: ألاوستوا صوابالنساء خیرا فإنما هن عوان عندكم لیس تملكون فیهن شیئا غیر ذلک، إلا أن یاتین بفاحشة مبینة، فإن فعلن فاهجروهن فی المضاجع واضربوهن ضربا غیر مبرّح، فإن أطعنكم فلا تبغوا علیهن سبیلا''(۱)۔

سلیمان بن عمرو سے مروی ہے کہ مجھ سے میرے باپ نے نقل کیا ہے کہ وہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حاضر ہوئے تھے، آپ ﷺ نے حمد و ثنا بیان فرمائی وعظ و نصیحت کی، پھر راوی نے حدیث میں ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا! عورتوں کے بارے میں میری نصیحت قبول کرو، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ، وہ تمہارے پاس ہیں، تم ان کے بارے میں کوئی اختیار نہیں رکھتے، سوائے اس کے کہ وہ کھلی ہوئی بے حیائی کریں، اگر وہ ایسا کریں تو ان سے بستر الگ کرلو، اور مارو جو تکلیف دہ نہ ہو، پھر اگر وہ اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو۔

تکلیف دہ مار کی ممانعت:

اس روایت سے اتنا معلوم ہوا کہ مطلق ضرب کی اجازت نہیں، بلکہ ضرب غیر مبرّح کی ہے اور ضرب غیر مبرّح کی کیفیت کیا ہے؟ اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں، آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس طرح اپنی بیوی کو نہ مارے جیسے کوئی غلام یا باندی کو مارتا ہے۔

۱۔ ترمذی ۱/۱۵۰ کتاب الرضاع۔

''عن عبد الله بن زمعة قال: قال رسول الله ﷺ: لا یجلد أحدكم امرأته، جلد العبد ثم یجامعها فی آخر الیوم، وفی روایة: فیجلد امرأته جلد العبد فلعله، یجامعها فی آخر یومه''(۱)۔

عبداللہ بن زمعہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کو کوڑا نہ لگائے، جیسے غلام کو کوڑے لگاتا ہے، پھر اس سے دن کے آخیر میں مباشرت کرے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بیوی کو غلام کی طرح کوڑے نہ لگائے کہ شاید اس سے دن کے اخیر میں ہم آغوش ہوگا۔

اور دوسری روایت میں آنحضور ﷺ نے ابتدائی مرحلہ میں وعظ و نصیحت کی ہدایت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ باندیوں کو جس طرح مارتے ہو اس طرح بیویوں کو مت مارو:

''عن لقیط بن صبرة قال: قلت: یا رسول الله ﷺ إن لی إمرأة فی لسانها شیء، یعنی البذاء، قال طلقها، قلت، إن لی منها ولدا، ولها صحبة، قال: فمرها، یقول: عظها، فإن یک فیها خیرا فستقبل، ولا تضربن ظعینتک ضربک أمتک''(۲)۔

لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: میں نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ! میری ایک بیوی ہے جو بدزبان ہے آپ ﷺ نے فرمایا اسے طلاق دے دو، میں نے کہا: مجھے اس سے لڑکا ہے اور اس سے قدیم صحبت ہے، فرمایا: اس کو نصیحت کرو، اگر اس میں کچھ بھلائی ہوگی تو تیری نصیحت قبول کرے گی، اور اپنی بیوی کو لونڈی کی طرح نہ مارو۔

اس روایت میں اس نکتہ پر ضرور نگاہ رکھی جائے کہ آنحضور ﷺ نے عورت کی بدزبانی پر طلاق دینے کی اجازت تو دی، لیکن شدید زدوکوب کو برداشت نہ فرمایا، اور یہ عین تقاضہ حکمت ہے کہ اگر حسن سلوک کے ساتھ ازدواجی تعلقات کا قیام ممکن ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ علیحدہ کر دینا اور رشتہ کا انقطاع اس سے بہتر ہے کہ عورت کو شدید زدوکوب کیا جائے، اور اپنی قوامیت کا ناجائز استعمال کیا جائے کہ اس طرح نفرت تو بڑھ سکتی ہے، اصلاح حال نہیں ہو سکتی۔

دوسری روایت میں آنحضور ﷺ نے چہرہ پر مارنے سے اور ایسی ضرب سے منع فرمایا ہے جو اسے داغ دار بنا دے اور باعث قبح ہو اور خواب گاہ کی علیحدگی میں بھی پابند کر دیا کہ ایک گھر میں رہ کر عورت سے اظہار ناراضگی کے لئے الگ سوؤ لیکن گھر سے اسے باہر نہ کرو۔

۱۔ متفق علیہ۔

۲۔ رواہ ابوداؤد۔

"عن حکیم بن معاویة القریشی من أبیه قال: قلت: یا رسول الله ﷺ ماحق زوجة أحدنا علیه؟ قال: ان تطعمها إذا طعمت و تکسوها إذا کتسیت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا فی البیت"(۱)۔

حکیم بن معاویہ قریشی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ ہم میں سے کسی کی بیوی کا اس پر کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا جب کھاؤ تو اسے بھی کھلاؤ، خود پہنو تو اسے بھی پہناؤ، چہرہ پر نہ مارو، نہ برا بھلا کہو، خواب گاہ علیحدہ کرو تو بھی گھر سے باہر نہ کرو۔

امام طحاوی نے "مشکل الآثار" میں اجازت ضرب ومنع ضرب کی متعدد روایات بیان کرنے کے بعد یوں تطبیق دی ہے کہ ضرب مبرح کی ممانعت ہے اور ضرب غیر مبرح کی اجازت مخصوص حالات میں ہے(۲)۔

تفسیر خازن میں ارشاد ربانی "واضربوھن" پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ضرب سے مراد ایسی مار ہے جو سخت نہ ہو اور عیب دار بنانے والی نہ ہو اور ضرب غیر مبرح کی مثال بعض علماء سے نقل کرتے ہوئے مسواک، یا اس جیسی چیز سے مارنا بتایا ہے۔

بغوی نے اس قول کو سیدنا عطاء ابن ابی رباح کی طرف منسوب کیا ہے، خازن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ضرب کسی ایک ہی حصہ جسم پر مسلسل نہ ہو اور چہرہ پر نہ مارے اور دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے، اتنا کہنے کے بعد علماء کا قول نقل کرتے ہیں، رومال، یا ہاتھ سے مارے، کوڑے اور لاٹھی سے نہ مارے، اور خلاصہ یہی ہے کہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ تخفیف ملحوظ رکھی جائے۔

"(واضربوھن) انہیں مارو، یعنی اگر خواب گاہ کی علیحدگی سے ان کی اصلاح نہ ہو سکے تو مارو ایسی مار کہ تکلیف دہ نہ ہو، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسواک وغیرہ سے مارو، امام شافعی نے فرمایا کہ مارنا جائز ہے اور نہ مارنا بہتر ہے"۔

پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے، پھر اگر تادیب کے لئے مارنے کی ضرورت ہی ہو تو زیادہ مار پیٹ نہ کرے، مار پیٹ مختلف جگہوں پر ہو، ایک ہی جگہ پر مسلسل نہ مارے، چہرے پر مارنے سے پرہیز کرے، اس لئے کہ مظہر محاسن ہے اور مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچا دے جب کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ مناسب ہے کہ رومال اور ہاتھ سے مارے کوڑے، یا لاٹھی سے نہ مارے، حاصل یہ ہے کہ آخری درجہ تخفیف اس قضیہ میں بہتر ہے"(۳)۔

اور شامی نے ایک مسئلہ کے ذیل میں یہ بیان کرتے ہوئے کہ مرد کو ضرب فاحش کی کسی حالت میں اجازت نہیں

۱۔ رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ، مشکوٰۃ۔
۲۔ مشکل الآثار ۳/۲۱۰۔
۳۔ تفسیر خازن۔

ہے، لکھا ہے کہ ایسی ضرب جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑا پھٹ جائے داغ پڑ جائے اور جسم کالا ہو جائے ضرب فاحش میں داخل ہے۔

"قوله ضربا فاحشا قید به؛ لأنه لیس له أن یضربها فی التأدیب ضربا فاحشا، وهو الذی یکسر العظم ویخرق الجلد، أو یسوده، کما فی التاتار خانیه"(۱)۔

ضرباً فاحشا کی قید لگا دی گئی، اس لئے کہ اس کو تادیب میں "ضرب فاحش" کا حق حاصل نہیں ہے اور ضرب فاحش سے مراد ایسی مار پیٹ ہے جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑے پھٹ جائیں، یا سیاہ ہو جائیں، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے۔

ان ساری تصریحات کے بعد اس کو ذہن میں رکھا جائے کہ مذکورالصدر مواقع جن میں شریعت نے مرد کو اجازت زدوکوب کی دی ہے، اگر ان میں شوہر نے حد مقرر سے زیادہ مارا، یا بغیر ان اسباب کے زدوکوب کیا جن کا ذکر کیا گیا ہے، ان ہر دو صورتوں میں شوہر مستحق تعزیر ہوگا، شامی نے "بحر" کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

"وصرحوا بأنه إذا ضربها بغیر حق وجب علیه التعزیر ...... ای وإن لم یکن فاحشا"(۲)۔

فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ بیوی کو ناحق مارے تو شوہر کی سرزنش کی جانی واجب ہے، گو کہ شوہر نے زیادہ نہ مارا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ عورت کا حق شرعی یہ ہے کہ اس کے نشوز پر اولا اسے سمجھایا جائے نہ مانے تو ترک تعلق، یعنی ہجران کے ذریعہ اس کو سدھارنے کی کوشش کی جائے، یہ بھی کارگر نہ ہو تو مخصوص حدود کے اندر زدوکوب کیا جائے، عورت کا یہ شرعی حق ہے کہ بغیر حق اسے زدوکوب نہ کیا جائے، اور اگر عورت نشوز اور اوپر ذکر کئے گئے اسباب کے صدور کی وجہ سے شوہر کو زدوکوب کا حق حاصل ہو جائے تو حد مقررہ سے زیادہ زدوکوب نہ کرے، یہاں تک کہ اگر معمولی زدوکوب سے بھی وہ نہ سدھرے تو یا تو مرد اس کے اس نقص کے ساتھ بھی نباہ کرے، ورنہ طلاق دے کر علیحدہ کر دے مگر ضرب فاحش کی اجازت اسے نہیں دی جا سکتی۔

اب اس روشنی میں معاملہ زیر بحث کو ملاحظہ فرمائیے کہ بقول آپ کے شوہر کو اس کا اقرار ہے کہ اس نے ہاتھ سے، جوتے سے اور لاٹھی سے عورت کو زدوکوب ہی نہیں کیا، بلکہ باندھ کر لٹکا دیا ہے، میں نہیں سمجھتا کہ یہ ضرب غیر مبرح کیسے قرار دیا جا سکتا ہے، جب کہ میرے خیال میں یہ قطعا بہیمانہ فعل ہے، اور باندھ کر لٹکا دینا تو ایسا ذلت آمیز فعل ہے جس کی کسی حالت

۱۔ شامی ۴/۷۹۔
۲۔ حوالہ سابق۔

میں شرعاً اجازت نہیں ہوسکتی۔ یہ تو مرد کا اپنے اختیار کو ناجائز استعمال کرنا ہے، اور اللہ کے کمزور بندوں پر ظلم کے لئے راہیں نکالنے کے مرادف ہے، اللہ نے ''معاشرت بالمعروف اور امساک بالمعروف'' کا حکم کیا، آنحضور ﷺ نے عورت کے حق میں خیر کی وصیت فرمائی ہے، یہ حرکات ان ساری حدود کو توڑتی ہیں، لاٹھی کی مار ضرب مبرح ہے، اس سے اعضاء کے ٹوٹ جانے اور چمڑے کے پھٹ جانے کا خطرہ ہے، داغ کا پڑ جانا، جلد کا سیاہ پڑ جانا تو اس کا لازمی نتیجہ ہے، اگر ایسی زدوکوب شوہر نے کسی حق اور جنایت پر بھی کیا ہو تو وہ مستحق تعزیر ہے، چہ جائے کہ یہ امر خود قابل بحث ہے کہ جسے وہ عورت کا قصور کہتا ہے، حقیقۃً قصور ہے بھی یا نہیں؟ اور پھر زدوکوب کے اقرار کے ساتھ ساتھ کہنا کہ فلاں قصور پر مارا، محتاج ثبوت ہے کہ واقعۃً وہ قصور عورت سے صادر بھی ہوا یا نہیں، جس کے اثبات کی ذمہ داری مرد پر ہے کہ وہ اس معاملہ میں مدعی کی حیثیت رکھتا ہے، پس میرے نزدیک یہ صریح ظلم ہے جس کا رفع فریضہ قاضی ہے، اور اگر عورت اس ظلم و زیادتی سے عاجز ہو کر میکے میں رک جائے اور تسلیم نفس نہ کرے تو اس کا یہ اقدام منع و احتباس نفس بحق ہے، لہذا وہ ناشزہ نہیں ہوگی اور مستحق نفقہ ہوگی، اور اگر مرد نے نفقہ ادا نہیں کیا ہے تو عدم انفاق بھی باعث فسخ نکاح ہوگا، امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد مسئلہ صاف ہو گیا ہوگا۔

ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ

امابعد! آج کی گفتگو کا موضوع ہے ''ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ'' اس عنوان کے ذیل میں سمینار کے میزبانوں نے ''فقہ الاقلیات'' کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو آج کے دور کا اہم ترین مسئلہ ہے اس لئے کہ ہندوستان جیسے ممالک جو زمانہ قدیم سے اسلامی تہذیب و ثقافت کا گہوارہ رہے ہیں، اور مسلم اقتدار کی طویل تاریخ رکھتے ہیں، ان کے علاوہ بھی آج یورپ، امریکہ اور افریقہ کے بہت سے ایسے ممالک ہیں جہاں مسلمانوں کی قابل لحاظ تعداد آباد ہو چکی ہے، اور روز بروز ان کی آبادی میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، اس غیر اسلامی نظام حیات میں ان کو بھی اپنے تشخص اور شناخت کی حفاظت، اپنی آئندہ نسل کو مسلمان باقی رکھنے، ان کو صحیح تعلیم و تربیت اور معاشرتی، عائلی اور روزمرہ کی زندگی میں پیدا ہونے والے سنگین سوالات درپیش ہیں، پھر نظام حکمرانی کے مختلف ڈھانچے کہیں، جمہوریت ہے، اور کہیں شخصی حکومت، کہیں دستور کی بنیاد مذہب پر ہے اور کہیں سیکولرزم پر، کہیں اشتراکی اور کہیں سرمایہ دارانہ نظام ان سے بھی کئی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

سیاست کا معاشرہ اور معاش دونوں سے گہرا تعلق ہے، آج کی حکومتیں فرد کے ذاتی معاملات اور سماجی رویہ میں بھی دخیل ہیں، اس طرح مسلمان جہاں اور جس ملک میں بھی رہ رہا ہے اور جس نظام کے تحت بھی زندگی گزار رہا ہے وہ اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اس کی سماجی اور معاشرتی زندگی، اس کے معاشی مسائل اور اقتدار میں شرکت کے باب میں بحیثیت مسلمان اس کے سامنے کئی سنجیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل اور ان سوالات کا جواب فقہ اسلامی کو دینا ہوگا، ایسے حالات میں فقہ اسلامی کی حیویت اور حرکت اور درپیش مسائل کو اصول و ضوابط اور قواعد کلیات فقہ کی روشنی میں حل کرنا عہد حاضر کے فقیہ کی ذمہ داری ہے، اب قبل اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح کی طرف بڑھیں جو اس طرح کے درپیش مسائل کے حل میں پیش نظر رکھنے ہوں گے، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم خاص کر ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ حالات اور اس کے پس منظر پر نظر ڈالیں۔

منظر و پس منظر:

سلطنت مغلیہ کا زوال اور برطانوی استعمار کا عروج ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، تعلیمی، معاشی اور سیاسی تاریخ میں تبدیلی برپا کرنے والا ایک مرکزی نقطہ اور نازک موڑ ثابت ہوا، مغل حکومت کا زوال، محکومیت کا آغاز، آزادی کی جدوجہد،

ملک کی تقسیم اور اس کے بعد رونما ہونے والے حادثات، مختلف فکری قوتوں کے ابھار اور نئے ملکی قوانین کے اثرات نے ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، معاشی اور تعلیمی زندگی کو نفسیاتی اضمحلال اور انتشار سے دوچار کر دیا جس کے نتیجہ میں محرومی، پسپائی، خود شکستگی، عدم تحفظ اور بکھراؤ کا احساس پیدا ہوا اور ترقی کی فطری رفتار نہ صرف سست روی کا شکار ہوئی بلکہ تیز رفتار تغیر پذیر حالات و مسائل امت میں سمع وطاعت اور باشعور و دور اندیش قیادت، نیز مختصر المدت اور طویل المدت منصوبہ بندی کے فقدان نے اسے مزید الجھنوں میں جکڑ دیا، ہندوستانی مسلم سماج کو جہالت، ذات برادری کی تفریق، عصبیتوں، علاقائی اور لسانی گروہ بندیوں، ملکی اور جماعتی فرقہ بندیوں، شدت پسندی اور فکری جمود کا گھن لگ گیا، اس طرح مسلم سماج مختلف خانوں میں تقسیم ہوتا چلا گیا، مفکرین و مصلحین، شعراء اور علماء و مشائخ نے ٹوٹتے بکھرتے مسلم سماج کو سہارا دینے کی کوشش کی، یہ کوششیں ہر طرح قابل قدر ہیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ طوفان اتنا تیز اور طاقتور تھا اور مریض کی حالت اتنی خستہ کہ ریت کے باندھ اس طوفان کو روک نہ سکے اور کورامین کا انجکشن اس مریض کو زندگی نہیں دے سکا، یوں کہئے کہ سیلاب بلا کے حجم کے مقابلہ میں ہماری کوششیں کمی، کیفی اور قدری تناسب میں ہم آہنگی نہیں رہ سکیں اور توازن جو کامیابی کی کلید ہے قائم نہیں رہ سکا، پھر بھی آج جتنا ابھرا اور جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ انہیں بزرگوں کی کوششوں کا ثمرہ اور ہمارے لئے قیمتی وراثت ہے جس پر ہم آگے امت کی تعمیر کا کام انجام دے سکیں گے۔

سماج کی تشکیل کے بنیادی عناصر، عقیدہ، تعلیم، معاش اور انصاف ہیں، عقیدہ اور یقین اصل قوت کا سرچشمہ ہے، جو فکر کو بالیدگی اور عمل کو زندگی بخشتا ہے، جو معاشرہ بنیادی یقین اور حق پر اعتماد سے محروم ہو جائے اور رسم و رواج اور اوہام و خرافات کا شکار ہو جائے وہ تحریک حق کو " کیف نترک ما وجدنا علیه آبائنا" کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی کے ہندوستان میں جو علماء و مصلحین بھی قوم کو اوہام و خرافات اور روایت پرستی کے اندھیروں سے نکال کر نور توحید کی طرف دعوت دینے کھڑے ہوئے وہ سب دشنام اور تکفیر و تضلیل کے تیروں سے زخمی کئے گئے، پھر بھی قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جو ان ساری مشکلات کے باوجود اعتقادی اور فکری انحراف کے خلاف آخری دم تک جنگ کرتے رہے، مسلم سماج کے اندر باہمی نفرت، دوری، انتشار، عقیدۂ توحید سے انحراف، وہم پرستی، مشرکانہ ماحول سے قربت اور یورپ سے آئے ہوئے ملحدانہ افکار کے سامنے مرعوبیت کے ساتھ سپر ڈالنے کا برا نتیجہ نکلا۔ مسلم سماج اخوت و وحدت کا آئینہ ہونے کے بجائے باہمی نفرت و عناد، انتشار و افتراق اور گروہ بندی کا گڑھ بن گیا۔

مدارس دینیہ کے نصاب اور نظام، تعلیمی میدان میں یکسانیت اور وحدت فکر و عمل پیدا کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکے، جدید دانش گاہیں کچھ کلرک، بابو اور افسر تو پیدا کر سکیں لیکن وہ اسلام کی روشنی اور عہد حاضر کے علوم کو جمع کر کے فکری قیادت فراہم نہیں کر سکیں، بدقسمتی یہ ہے کہ دین و دنیا کی تفریق جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے، ہمارے

سماج میں اس طرح گھر کر گئی ہے کہ ہمارا نظام تعلیم دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، اور مغل اقتدار کے زوال کے بعد جو دوئی (ثنویت) پیدا ہوئی وہ آج تک قائم ہے، ابھی بھی ہمارے دینی مدارس میں قدیم صالح اور جدید نافع کے امتزاج سے عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ جدید کاری کا عمل ممکن نہیں ہو سکا کہ تعلیم گاہوں سے ایسے فضلا پیدا ہوں جو اس عہد کے عالم کی حیثیت سے عہد شناس بھی ہوں اور سرچشمۂ علوم نبوت سے بہرہ ور بھی، اسی طرح ہماری دنیاوی دانش گاہیں علوم و فنون جدیدہ کے ماہرین تو کسی درجہ پیدا کر سکیں لیکن انہیں دین کی حقیقت اور اس کی روح سے آشنا نہیں کر سکیں، سرسید مرحوم بانی علی گڑھ تحریک نے یہ کہا تھا کہ وہ ایسا نظام تعلیم قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک ہاتھ میں قرآن ہو تو دوسرے ہاتھ میں سائنس، لیکن ان کا یہ خواب بھی پورا نہیں ہو سکا، آج بھی شعبۂ دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں قائم ہے، لیکن اہل نظر سے مخفی نہیں کہ اس کی حیثیت محض ثانوی ہے اور زیادہ تر اس میں داخلہ وہی طلبہ لیتے ہیں جو روایتی دینی مدارس سے پڑھ کر آتے ہیں۔

یونیورسٹی میں اسلامک اسٹڈیز (مطالعات اسلامی) کا شعبہ بھی ہے، لیکن اس کا عمل بھی ایک '' تاریخی یادگار'' کے مطالعہ سے آگے نہیں بڑھ سکا اور اسلامی پیغام کی اہمیت اور موجودہ دور میں اسلام کی رہنمائی اور زندہ و پائندہ مذہب کی حیثیت سے اس کے مطالعہ کا فرض انجام نہیں دیا جا سکا، دوسری طرف آج بہت سارے تعلیمی ادارے مسلمانوں کے زیر انتظام قائم کئے جا رہے ہیں، لیکن وہاں بھی دینی تعلیم کا یا نظم ہی نہیں یا ہے تو خانہ پری کی حد تک، اس طرح مدارس اسلامیہ میں جدید سے بے خبری اور جدید دانش گاہوں میں اپنی اساس سے نا آشنائی مسلمانوں کے تعلیمی نظام کا بڑا المیہ بن چکا ہے۔

تعلیمی میدان میں صنف نازک کو بھی محرومی کا شدید احساس ہے، کیونکہ خواتین کی تعلیم اور خاص کر دینی تعلیم کا معقول و مربوط نظم بنانے کی جانب کوئی بڑی پیش قدمی نہیں ہو سکی ہے، اس وقت ملک میں طالبات کی اعلی دینی تعلیم صرف پندرہ مقامات تک محدود ہے۔ عصری اور تکنیکی تعلیم میں مواقع، امکانات، مقابلہ کی صلاحیت، وسائل کی بحث سے قطع نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ۸۰ فیصد طلبہ و طالبات کے لئے نہ مراکز مہیا ہیں اور نہ کوئی سہولت، اسی طرح شہری اور دیہی آبادی میں تناسب کے اعتبار سے تکنیکی اور فنی اور تربیتی کورسیز والے مراکز کا قیام، بچوں، بچیوں کے لئے معیاری اسکولوں کا وجود توجہ طلب معاملہ ہے۔

دینی اور بنیادی تعلیم کے فروغ میں مساجد اہم کردار ادا کر سکتی ہیں، لیکن وہ بھی منقسم ہیں، دینی شعور کی بیداری، صحیح فہم پیدا کرنے کی کوشش، اصلاح ذات البین اور سماج کو درپیش مسائل میں رہبری کا حق ادا نہیں ہو رہا ہے، ائمہ مساجد، مسلم سماج کو دینی احکام سے آگاہ و باخبر بنانے میں اپنا رول ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

ہمارے سماج کا بڑا مسئلہ ہمارے دیہات اور مسلمانوں کی پسماندہ آبادیاں ہیں جن کی دینی تعلیمی اور معاشی حالت قابل رحم حد تک خراب ہے، بڑے مدارس اسلامیہ ہوں یا کالجز، میڈیکل اور انجینئرنگ کالج ہو یا یونیورسٹیز اور جامعات، وہ

ان جزوں میں پانی پہنچانے سے قاصر ہیں جو دور دراز تک پھیلی ہیں، لہٰذا قوم کا ایک حصہ اگر تعلیم حاصل کر بھی رہا ہے تو قوم کا بہت بڑا حصہ تعلیم کی الف، ب، سے بھی نا آشنا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ دین سے دوری، معاشی ستی حالی اور سماجی ذلت وخواری ان کا مقدر بن کر رہ گئی ہے۔

ہماری یہ مساجد ہر مسلم آبادی میں بنیادی یونٹ کی حیثیت سے مسلم بچے، بچیوں کی تعلیم وتربیت، مسلمانوں کی سماجی اصلاح، ان میں دینی احساس، اپنی ذات کا شعور اور زمانہ کا شعور بیدار کر سکتی ہیں، بنیادی طور پر "علم" سماج کی بقا، صحت، ترقی اور عروج وفلاح کی نہ صرف ضامن ہے بلکہ اس کو صحیح سمت میں کمال کی جانب لے جاتا ہے، علم، عقل کی ترقی اور استعمال کا طریقہ بتاتا ہے، چنانچہ فقہ کے عقلی مناہج میں قیاس، استحسان، استصحاب، استصلاح، سد ذرائع قابل ذکر ہیں، بدلتے سماجی منظر نامے اور وحی الٰہی کی رہنمائی میں عقل سے روشنی حاصل کرنا، عقل وسمجھ کے ساتھ اقدامات کرنا، نئی شکلوں اور جہتوں پر غور کرنا، ترقی کے امکانات ومواقع کا جائزہ لینا، وقتی اور اساسی مصالح میں فرق کرنا، عقل سلیم کا تقاضا ہے، مگر جب عقل کی جدت وجودت کو زنگ لگ جائے اور وحی الٰہی کو نظر انداز کر کے نقل پرستی میں غلو ہو تو پھر بدلتے حالات میں سماجی ارتقاء اور اصلاح کا عمل رک جاتا ہے، اقبال کی رائے میں اسلام کا ظہور اصلاً استقرائی عقل کا ظہور ہے، مگر عقل ہی سب کچھ نہیں، قرآن نے کائنات اور انسان کے ساتھ وحدت مبداء حیات اور زمانہ کے حقیقت ہونے کا تصور دیا کیونکہ زندگی مسلسل حرکت کا نام ہے اور یہی زمانہ کا تصور ہے۔

سماج کی تشکیل کا تیسرا عنصر معاشی جدوجہد ہے، سرکاری ونیم سرکاری ملازمتیں اور ان میں تناسب، ملکی وبین الاقوامی تجارت، صنعت، سرمایہ کی فراہمی، قرضوں کا حصول اور سود پر مبنی نظام معیشت کی پیدا کی ہوئی دشواریاں وقرضوں کی شکلیں، زراعت، پرائیوٹ ملازمت، تدریس، فوج، سول سروسز کی ملازمت، بیرون ہند کی ملازمتیں اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل، بہتر معیار زندگی اور معاشی فلاح کے لئے سماج کے باصلاحیت افراد کا غیر ملکوں کی طرف ہجرت (Migration) کا بڑھتا ہوا رجحان، پیداوار، محنت، معاشی تگ ودو کے نئے مواقع وامکانات، مقابلہ وغیرہ کے تہ در تہ ایسے ایسے مسائل ہیں جو اپنی دشواریوں اور اثرات کے اعتبار سے غیر معمولی توجہ کے مستحق ہیں، اس کے ساتھ مہارت رکھنے والے اور نہ رکھنے والے بے روزگاروں کا ہجوم بھی ہے جو رزق کی تلاش میں سرگرداں ہیں، ماہرین معاشیات کے تجربے، رپورٹیں، مسلمانوں کی غربت وافلاس کی واضح تصویر پیش کرتی ہیں، سرمایہ کاری سے متعلق مسائل بھی اہمیت کے حامل ہیں، سرمایہ کاری کی پاک، حلال اور زیادہ نفع بخش اور محفوظ شکلیں اور امکانات کیا ہیں۔ مسلم سماج تجارتی وصنعتی میدان میں رہنمائی کا خصوصی طور پر منتظر ہے تاکہ اقتصادی ترقی کی سمت پیش رفت ہو سکے۔

سماج کا چوتھا تشکیلی عنصر عدل اجتماعی ہے، واقعہ یہ ہے کہ مسلم معاشرہ انصاف اور عدل اجتماعی کے تقاضوں سے بڑی

حد تک خالی ہے، کمزوروں محتاجوں، یتیموں، بیواؤں، بیماروں کی جیسی چاہئے دست گیری، مظلوموں کی مدد اور بھوکوں اور تعلیم سے نا آشنا انسانوں کی جانب پوری توجہ کا فقدان ہے، سماجی انصاف کا مفہوم دھندلا ہو چکا ہے، سدھار سے انکار اور موجودہ حالت پر اصرار کی روش عام ہے، مسلم سماج کو غلو، تشدد، تحقیر وتنقیص، غربت واسراف، احساس کمتری، ظلم، استحصال، جہالت، گروہ بندی اور تعصب نے چہار جانب سے گھیر لیا ہے، گویا وہ تضادات کا مجموعہ ہے، اس صورت حال کی اصل وجہ حیویت وفعالیت کی کمی، مقاصد سے انحراف، جزئیت پسندی اور سلبیت کی زیادتی ہے۔

سماجی ترقی کی فکر اور اس کے لئے سرگرمی کا اشارہ حدیث نبوی ﷺ سے ملتا ہے، امام بخاریؒ نے ادب مفرد میں روایت کی ہے کہ وہ مسلمان جو عوام سے میل جول رکھتا ہے اور ان کی جانب سے پہنچنے والی تکلیفات پر صبر کرتا ہے وہ یقیناً اس مسلمان سے بہتر ہے جو نہ عوام سے رابطہ رکھے اور نہ ان کی طرف سے پہنچنے والی تکلیفات کو برداشت کرے۔

"قال النبی ﷺ المومن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاھم خیر من المومن الذی لا یخالط الناس ولا یصبر علی أذاھم"(۱)۔

لہٰذا جب سماج میں فساد وفتنہ اور معصیت عام ہو تو سماج سے مربوط رہنا اور اس کی اصلاح کی کوشش کرنا افضل واولیٰ ہے، گوشہ نشینی، غم ذات میں گم رہنا اور حصار ذات میں محصور رہنا ہرگز افضل نہیں، کیونکہ نبیوں کا طریقہ واسوہ سماج سے میل جول اور ان کی اصلاح ودرستگی اور ان کے حالات پر فکر مند ہونے کا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کو مختلف اعتبارات اور زاویوں سے دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے، مختلف ریاستوں، صوبوں، دور دراز خطوں، سرحدی علاقوں میں مسلم سماج کو جو مسائل درپیش ہیں ان میں تہذیبی وثقافتی تشخص، سماجی انصاف، یکساں ترقی کے مواقع، تعلیم، اخلاقی ودینی صورتحال اور مجموعی پسماندگی قابل ذکر ہیں۔ ایک جانب ارتداد کی لہریں اٹھ رہی ہیں، فکری ارتداد، عملی ارتداد کے ساتھ ہندو اور کرسچن مشنریاں، قادیانی وبہائی مشنریاں سرگرم عمل ہیں، بہت سے علاقوں میں نہ مدرسہ ہے نہ مسجد، نہ کلینک ہے نہ مرکز، نہ کتاب ہے نہ معلم، دوسری طرف دینی، تعلیمی اور معاشی جدوجہد میں پختہ اور گہری منصوبہ بندی، ارتباط وتناسب اور معروضیت کی کمی کی وجہ سے سرمایہ وقوت کا ضیاع بھی ہو رہا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کی دو سطحیں ہیں، ایک داخلی سطح ہے، اور دوسری خارجی، داخلی سطح پر مقاصد شریعت کی روشنی میں مسلم سماج کی پانچ ضرورتیں نمایاں طور پر سامنے آتی ہیں، دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، اور مال وعقل کی حفاظت، اور یہ پانچوں ضرورتیں عبادات، عادات اور معاملات میں جاری وساری اور معتبر ہیں، مقاصد شریعت میں مذکورہ بالا ہر ضرورت کی تین درجے ہیں، پہلا جس کا تعلق ضروریات سے ہو، دوسرا جس کا حاجیات سے ہو اور تیسرا جس کا تحسینیات

۱۔ رواہ البخاری فی الادب المفرد والحاکم فی المستدرک۔

سے ہو،اس مقام پر یہ صراحت بھی ضروری ہے کہ واقعات وحقائق اور سرزمین کی سچائیوں پر فقیہ کی گہری نظر ہونی چاہئے، تاکہ غیر اسلامی منطقوں میں آباد غیر مسلموں سے گھری مسلم اقلیتوں کے مسائل وحالات پر ان کے مخصوص حالات کو سامنے رکھ کر غور وفکر کیا جاسکے، تاکہ مقاصد شریعت کی تکمیل ان عادلانہ اصولوں کی بنیاد پر ہوسکے جن کے ساتھ سماجی ترقی اور دینی و بنیادی مصالح وابستہ ہیں۔

مسلم سماج کی یہی وہ داخلی سطح ہے جس پر ہندوستان کے سیاسی، معاشی، سماجی، قانونی ڈھانچہ اور تناظر میں غور کرنے اور حقائق کو سمجھنے کی ضرورت ہے اور یہی فقہ واقعی ہے۔

دوسری طرف ہندوستانی مسلم اقلیت کو خارجی سطح پر ایک عظیم عالمی اسلامی برادری اور وسیع انسانی برادری کا حصہ ہونے کی حیثیت سے بھی اپنی ذمہ داری پوری کرنی ہوگی، اور مثبت کردار ادا کرنا ہوگا، مختلف قوموں اور طاقتوں کے باہم ٹکراؤ اور طبقاتی کشمکش کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی خونی آویزش ورزم آرائی میں مسلمان محض خاموش تماشائی نہیں رہ سکتا بلکہ حق کی مدد کرنے، انصاف قائم کرنے اور تاریخ کے دھارے کو صحیح رخ دینے میں مسلمان کا مثبت کردار ہونا چاہئے۔

فقہاء اسلام کی ذمہ داریاں اور ان کے مسائل کے حل کے لئے راہ عمل:

اجتماعی، سماجی اور ملت کے تعلیمی حالات کے اس مختصر جائزہ کے بعد ضروری ہے کہ عمومی طور پر مسلم اقلیتوں کے ممالک اور خصوصی طور پر ہندوستان کے مسائل کے حل کی راہ میں فقہاء اسلام کے لئے کیا گنجائش ہیں اور کیا خطوط عمل ہوسکتے ہیں، واضح کیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ میں یہ امر تو واضح ہے کہ قانون کلیہ اور اصول کا درجہ رکھتا ہے، اور قانون کی تطبیق اور اس کا (Application) واقعات، حادثات اور نوازل پر جزئیات کا ذخیرہ پیدا کرتا ہے، عام طور پر جزئیات کو قانونی نظائر کی حیثیت سے تو پیش کیا جاسکتا ہے لیکن انہیں اصول اور کلیہ قانون کا درجہ حاصل نہیں ہوتا ہے، زمانہ تغیر پذیر ہے، وقت اور مقام کی تبدیلی سے حالات تبدیل ہوتے ہیں، ایسے بدلے ہوئے حالات میں قواعد شرعی اور کلیات واصول ہی مسائل کے حل کا راستہ دکھاسکتے ہیں۔

۲۔ حالات کی بنیاد پر عمومی حکم میں استثناء، اور اصول فقہ کی زبان میں عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا، مقاصد شرع کی روشنی میں احکام کی تطبیق اصول فقہ کے معروف مسائل ہیں، قرآن وسنت میں اس کے نظائر موجود ہیں۔

دین کی حفاظت کے لئے مکہ سے ہجرت فرض تھی، جن لوگوں نے باوجود استطاعت کے ہجرت نہیں کی ان پر سخت وعید کی گئی، لیکن اس حکم عام سے چند خاص لوگوں کا استثناء بھی کیا گیا۔ فرمایا گیا:

"اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ قَالُوْا فِیْمَ کُنْتُمْ قَالُوْا کُنَّا مُسْتَضْعَفِیْنَ فِی الْاَرْضِ قَالُوْٓا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللّٰہِ وَاسِعَۃً فَتُھَاجِرُوْا فِیْھَا، فَاُولٰٓئِکَ مَاْوٰھُمْ جَھَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ حِیْلَۃً وَّلَا یَھْتَدُوْنَ سَبِیْلًا ۔ فَاُولٰٓئِکَ عَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّعْفُوَ عَنْھُمْ وَکَانَ اللّٰہُ عَفُوًّا غَفُوْرًا"(۱)۔

یعنی وہ معذورین جو اپنا وطن چھوڑ کر باہر جانے کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ قابل معافی ہیں، خیال رہے کہ مکہ اس وقت دار الکفر تھا، جہاں دین اور جان ومال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، اور مسلمان وہاں اقلیت میں تھے اور مغلوب تھے، وہاں بھی وہ لوگ جو نکل سکتے تھے مگر نہیں نکلے انہیں مستحق عذاب قرار دیا گیا، جو اس پوزیشن میں نہیں تھے، انہیں معذور تصور کرکے معاف کر دیا گیا، قرآنی تعبیر میں لفظ حیلہ کا استعمال کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اپنے وطن کی زمین تنگ ہوجائے اور دین پر قائم رہنا مشکل ہوجائے پھر کوئی دوسرا ملک جس کے حالات بہتر ہوں اور وہ انہیں قبول کرنے کو بھی تیار ہو، اور ایسے ملک میں جانے اور رہنے کے وسائل بھی موجود ہوں تو ان کا حکم ہجرت کا ہوسکتا ہے۔

لیکن اگر حالات ایسے ہوں کہ دوسرے ملک میں بھی حفاظت دین کے مواقع موجود نہیں، یا دوسرا ملک بھی انہیں قبول کرنے کو تیار نہیں ہو، یا ہو مگر وسائل موجود نہ ہوں تو پھر یہ لوگ معذور تصور کئے جائیں گے، مگر یہ بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ چند خاص لوگ تو ملک چھوڑ دیں لیکن عام مسلمانوں کو حالات کے بے رحم ہاتھوں میں چھوڑ دیا جائے تو خواص کا یہ عمل عوام کے ارتداد کا باعث ہوگا، ایسے حالات میں اسی ملک میں رہ کر حالات کا سامنا کرنے اور صورتحال کو اپنے حق میں کرنے کی کوشش واجب ہوگی۔ یہی پر مصالح کا ٹکراؤ ہوتا ہے جس میں بڑی مصلحتوں کو چھوٹی مصلحتوں پر ترجیح دی جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ فرد اور معاشرہ کی انفرادی اور اجتماعی معذوریوں کی شریعت نے احکام میں رعایت رکھی ہے۔

۳۔ فرد ہو یا جماعت اس کے انفرادی یا اجتماعی فرائض کا تعین اس کی استطاعت کے مطابق ہوگا، اس کے لئے قرآن کریم نے ایک اصل محکم اور ٹھوس قانونی اساس دے دی ہے اور وہ ہے "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا"۔

یعنی ذمہ داری بقدر استطاعت ہوگی، اسلام کے پورے نظام قانون میں اس اصول کی غیر معمولی اہمیت ہے اور اس اصول کی تطبیق کتاب وسنت میں مختلف انفرادی واجتماعی معاملہ میں واضح طور پر نظر آتی ہے، وضو کے بجائے تیمم، نماز میں قیام کے بجائے قعود، مریضوں کے لئے رعایت، مسافروں کے لئے سہولت، ضرورت وحاجت کا اعتبار، حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال وغیرہ۔ اس لئے اس طرح کے ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، ان کی ذمہ داریوں کا تعین ان کی

۱۔ سورہ نساء: ۹۷، ۹۸، ۹۹۔

استطاعت، امکانیات اور ان کے حالات کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۴۔ دوسری طرف "دین میں آسانی" کا اصول اور حرج وتنگی کا دور کیا جانا قرآنی اصول ہے، جو فقہ اسلامی کے بیشتر مسائل کی بنیاد ہے۔

اسی ذیل میں چند اور اصول ہیں۔

۔ "ضرورت" (انفرادی ہو یا اجتماعی) ممنوعات کی ممانعت کو وقتی طور پر ختم کر کے اسے اباحت کے دائرہ میں لے آتی ہے۔

۔ "ضرر" دور کیا جائے گا "الضرر يزال والحرج مدفوع".

۔ "تنگی" "وسعت" پیدا کرتی ہے "الأمر إذا ضاق اتسع".

۔ حاجت بعض خاص حالات میں ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة".

اس سلسلہ میں فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ احکام جو حالات اور کسی زمانہ کے خاص عرف پر مبنی ہوں، وہ حالات اور عرف کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہیں گے(1)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ان سارے قواعد کا استعمال بہت توازن اور اعتدال کے ساتھ کرنا ہوگا، اور اس پر نظر رکھنی ہوگی کہ مقاصد شریعت متاثر نہ ہوں اور شرع میں معتبر مصالح مجروح نہ ہوں۔

۵۔ اس سلسلہ میں غیر اسلامی ممالک میں آباد مسلمانوں کو امام ابو یوسفؒ کے اس فیصلہ کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا ہوگا کہ "المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيث ما كان" مسلمان جس مملکت اور جن حالات میں بھی رہتا ہو اسے احکام شرع کا پابند رہنا ہے۔

۶۔ دوسری بنیادی بات جو ہمیشہ پیش نظر رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں یہ اصول ہے کہ استطاعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں وہاں یہ بھی اصول ہے کہ ذمہ داریوں کا جو حصہ آج آپ پورا کرنے کی اہلیت اور استطاعت رکھتے ہیں اس سے اس لئے گریز نہیں کیا جا سکتا کہ کچھ اور کاموں کے انجام دینے کی استطاعت آج آپ کو حاصل نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ آج اس طرح کے ممالک میں جس حد تک دین پر اجتماعی یا انفرادی زندگی میں عمل کرنا ممکن ہے اس پر آج عمل کرنا واجب ہے اور وہ حصہ جس میں عمل کرنا آج کے حالات میں ممکن نہیں اس پر عمل کے لئے ہم حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔

آخر میں جو بات مجھے کہنی ہے وہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اول بھی ہے اور آخر بھی، فقہ کے شرعی احکام کے تعین

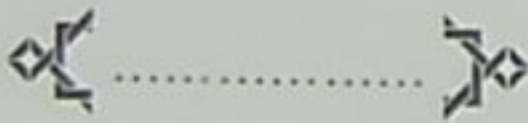
۱۔ دیکھئے قرافی کی کتاب "الفروق" اور "الإحکام" نیز شامی کا رسالہ "نشر العرف" وغیرہ۔

میں مرعوبیت، تجدد پسندی اور خواہشات نفس کی اتباع، نیز عقل خام کو حاکم بنا لینا انتہائی خطرناک ہے، کوئی بھی فیصلہ جو اتباع ہوی کے ساتھ کیا گیا ہو فقہ شریعت نہیں ہو سکتا، اس لئے ورع وتقوی، احتیاط اور صحیح دینی خطوط اور عمومی مقاصد شرع پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنا بنیادی ضرورت ہے۔

واضح رہے کہ ہر پہلو جس میں خیر نظر آئے، اسے مصلحت کہتے ہیں، کچھ مصلحتیں شرع میں مطلوب ومعتبر ہیں، اور کچھ ایسی مصالح جن میں بظاہر خیر نظر آتا ہو لیکن شریعت اس سے بڑی کسی مصلحت کے پیش نظر اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے، یہ مصالح مردودہ ہیں، اور کچھ ایسی مصلحتیں ہیں جن کا اعتبار وعدم شرع میں وارد نہیں، یہ مصالح مرسلہ ہیں، پس ہر وہ شے جو بظاہر خیر نظر آتی ہے ضروری نہیں کہ شرع اسے خیر قرار دے۔

اس لئے آج جو لوگ ربوا استہلاکی اور ربوا استثماری میں فرق کر کے ربوا استہلاکی کو ربوا جاہلیت قرار دے کر ممنوع اور تجارتی ربوا کو حلال قرار دینا چاہتے ہیں، شریعت میں ملحوظ بڑی مصلحت کو نظر انداز کر کے چھوٹی اور محدود مصلحت کا اعتبار کر رہے ہیں، یا پھر اتباع نفس کے گناہ کے مرتکب ہیں۔

اسی طرح مساوات مرد وزن کے نام پر آیت میراث کو منسوخ قرار دینے کی کوشش مصلحت مردودہ کو نص قرآنی پر ترجیح دینے کی کوشش ہے۔ فأعاذنا الله منه.

پس ورع وتقوی، مقاصد شرع پر نظر، قواعد اور کلیات فقہ کے استعمال کے ذریعہ فقہ اسلامی ہمیشہ زندہ رہے گی، اور فقہ ہر عہد کے مسائل کو اپنی حرکت کے ذریعہ حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

باب چہارم:

اسلامی عدالتی نظام

اسلامی زندگی اور نظام شرعی کا قیام

آپ جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی اہم ترین سنت کو زندہ کرنے اور اسلام کی قدیم روح کو واپس لانے کا فیصلہ کرنے بیٹھے ہیں، آج آپ مسجد کی چار دیواری سے باہر بھی اسلامی زندگی کو چلتا پھرتا دیکھنے کی تمنا لے کر جمع ہوئے ہیں، آج آپ جماعت مسلمین کے بکھرے ہوئے موتیوں کو کتاب وسنت کی لڑیوں میں پرو دینا چاہتے ہیں، اللہ تعالی آپ کی ان آرزوؤں کی تکمیل فرمادے، آپ کے خواب پورے کردے، آپ کی محنتوں کو قبول فرمائے، آمین، اس موقع پر میں آپ کو مبارکباد دیتا ہوں اور اس اہم اجتماع میں شرکت کو اپنی بڑی سعادت سمجھتا ہوں۔

اسلام کی اصل روح کیا ہے؟ اگر آپ کتاب وسنت اور تاریخ وسیر کا مطالعہ کریں گے تو آپ میرے اس خیال سے پوری طرح اتفاق کریں گے کہ ملت ابراہیمی کی اصل روح بس اتنی ہے کہ انسان خدا کی مرضی اور خوشی میں اپنے کو فنا کردے ،یہی وہ مقام ہے جہاں بندہ اللہ کی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اسی کے کان سے سنتا ہے، اور اسی کی زبان سے بولتا ہے، سیدنا ابراہیم کو مقام خلت ملا اس کی وجہ تو یہی تھی کہ انہوں نے اللہ کی خوشی کے لئے آگ میں کودنا، بیوی بچوں کو وادی غیر ذی زرع میں چھوڑنا اور اکلوتے بیٹے کی گردن پر چھری چلانا گوارکیا۔

جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی زبانی قرآن نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کرایا:

"قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ"(۱)۔

(آپ کہہ دیجئے میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا، بس اللہ رب العالمین کے لئے ہے)۔

اور خود جناب رسول اللہ ﷺ کی زندگی جب اللہ کی مرضیات کا نمونہ ہے تو اب کوئی شخص بھی مومن اسی وقت نہیں ہوسکتا جب اس کی ہر خواہش حضور ﷺ کے پیغام کے تابع ہوجائے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به"(۲)

(یعنی تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک اس کی خواہشات میری شریعت کے تابع نہ ہوجائیں)۔

۱۔ سورہ انعام: ۱۶۲۔

۲۔ رواہ فی شرح السنۃ وقال النووی فی اربعین حدیث صحیح، رویناہ فی کتاب الحجۃ باسناد صحیح۔

پس حاصل کلام یہ ہے کہ اسلام کی اصل روح بس رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کردینا اور اپنی خواہشات کو شریعت محمدی (علی صاحبہا الصلوۃ والسلام) کے تابع کردینا ہے۔

اللہ کی اطاعت مسلمان کی زندگی کا نصب العین ہے:

پس بندہ کو اگر اللہ سے صحیح تعلق ہے تو وہ ہرلمحہ ہر حال میں اور زندگی کے ہر موڑ پر اللہ کی اطاعت کو ہی اپنی زندگی کا نصب العین جانے گا، اور احکام الٰہی سے گریز اور اس سے روگردانی اس کے نزدیک ہلاکت کے مرادف ہوگی اور وہ کبھی بھی اسلام اور خدا کی فرمانبرداری سے الگ ہوکر جینا گوارا کرے گا اور نہ مرنا، اسی حقیقت کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ"(۱)۔

(یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو، جس طرح اس سے ڈرنے کا حق ہے اور ہرگز ہرگز اسلام اور فرمانبرداری کی زندگی چھوڑ کر نہ مرنا، پس ہرلمحہ اللہ کے ساتھ مضبوط تعلق قائم رکھنا اپنا فریضہ جانتا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے:

قرآن نے جہاں جہاں بھی اللہ کی اطاعت کا تذکرہ کیا ہے اسی جگہ جناب رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کا بھی تذکرہ کیا ہے، جس کا اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کی عملی صورت اس کے علاوہ ہو نہیں سکتی، قران کریم نے ایک جگہ یہ کہا ہے:

"قُلْ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْكٰفِرِیْنَ"(۲)۔

(یعنی آپ لوگوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اللہ اور رسول کی اطاعت کریں (اگر انہوں نے ایسا نہ کر کے اللہ اور رسول کی فرمانبرداری سے) روگردانی کی تو کیا کریں، اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا)۔

یہ آیت صاف بتاتی ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت سے روگردانی کفر ہے۔

اس طرح مختلف آیتوں میں اللہ اور ان کے رسول کی اطاعت کی اہمیت واضح فرمائی گئی ہے، اور ہم مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس کے پابند ہیں کہ زندگی کے تمام ہی معاملات میں زمانہ وحالات کی تفریق کے بغیر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہیں کہ یہی سیدھا راستہ ہے۔

۱۔ سورہ آل عمران: ۱۰۲۔
سورہ آل عمران: ۳۲۔

"وَمَنْ یَّعْتَصِمْ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِیَ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ"(۱)۔

(جو اللہ کو مضبوطی سے تھام لیتا ہے اسے سیدھا راستہ مل جاتا ہے)۔

اور جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: کل أمتی یدخلون الجنة إلامن أبی، قیل: ومن أبی! قال: من أطاعنی دخل الجنة ومن عصانی فقد أبی"(۲)۔

(یعنی حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ میری امت کے وہی لوگ جنت میں جائیں گے جنہوں نے میری اطاعت کی اور جنہوں نے میری نافرمانی کی وہ منکرین کی صف میں داخل ہیں)۔

شریعت محمدی کو زندہ رکھنے کی کوشش جہاد ہے:

اس لئے اگر شریعت محمدیہ مٹ رہی ہو، حضور ﷺ کی سنت مردہ ہوچکی ہو، ایسے وقت میں شریعت محمدیہ کے قیام اور طریقہ رسالت مآب کی احیاء کی جدوجہد جہاد میں داخل ہے، اور مسلمان کا فریضہ ہے: جس کے پاس جتنی بھی صلاحیت ہو اسے بہرحال استعمال کرے ورنہ سنت کو مردہ ہوتے ہوئے دیکھنا، شریعت کو مٹتے ہوئے دیکھنا اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جانا، غیر اسلام پر راضی اور قانع ہوجانا اور پھر ایمان کا دعوی کرنا دونوں میں کوئی ربط نہیں، سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ آنحضور ﷺ سے راوی ہیں:

"ما من نبی بعثه الله فی أمته قبلی إلا کان له حواریون وأصحاب، یأخذون بسنته ویقتدون بامره ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، یقولون ما لا یفعلون، ویفعلون مالا یؤمرون، فمن جاهدهم بیده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه، فهو مؤمن، ولیس وراء ذلک من الإیمان حبة خردل"(۳)۔

(اللہ تعالی نے جتنے بھی نبی مجھ سے پہلے بھیجے، ان کی امت میں سب کے حوارئین اور جانثار ساتھی ہوئے، جو اپنے نبی کی سنت پر عمل کرتے رہے اور نبی کے احکام پر چلتے رہے، پھر ان کے بعد کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں، اور وہ کام کرتے ہیں جن کا انہیں حکم نہیں دیا گیا ہے، پس ایسے حالات میں جو ایسے لوگوں کے ساتھ طاقت سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے، اور جو

۱۔ سورہ آل عمران: ۱۰۱۔
۲۔ رواہ ابوداؤد۔
۳۔ رواہ مسلم فی باب بیان کون النہی عن المنکر من الایمان۔

زبان سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے اور کم از کم دل سے جہاد کرے وہ مومن ہے اور اس کے بعد ایمان کی ایک رائی باقی نہیں رہتی)۔

اسی مضمون کو دوسری حدیث میں اس طرح فرمایا:

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (متفق علیہ)۔

جب یہ بات صاف ہوگئی کہ اسلام کی اصل روح رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کردینا ہے اور رضا خداوندی جناب رسول اللہ ﷺ کی اتباع سے حاصل ہوتی ہے اور یہی نجات کا اکیلا راستہ ہے، اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جب شریعت محمدی ﷺ انسان کی عملی زندگی سے منائی جارہی ہے، ایسے حالات میں ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ دین محمدی کے قیام کی جدوجہد کے لئے اٹھ کھڑا ہو، پس ایسے حالات میں ہم ایک ایسے بنیادی فریضہ کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں جو مسلمانوں کی زندگی سے مٹا جارہا ہے اور جس کے قیام کی جدوجہد ہمارا آپ کا دینی اور ایمانی فریضہ ہے۔

اسلام انتشار کو پسند نہیں کرتا:

خدا نے اور خدا کے رسول ﷺ نے مسلمانوں کی زندگی کو اجتماعیت کے مضبوط دھاگوں سے باندھ دیا ہے، اسلام انتشار، انارکی اور لامرکزیت کو کسی حال میں پسند نہیں کرتا، وہ مذہب کو انسانوں کا پرائیوٹ مسئلہ قرار نہیں دیتا بلکہ قرآن کی روشنی میں اسلام انسانوں کی پیدائش سے لے کر موت تک اور خالص نجی زندگی سے لے کر اجتماعی اور تمدنی مسائل تک میں یہ چاہتا ہے کہ بندے بس خدا کی مرضی پر چلیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ چند وقتوں کی نماز پڑھ کر اپنے کو فارغ کرلیں، دین کو مسجد کی چار دیواریوں میں محدود کردیں، گھروں میں، بازاروں میں، کاروبار میں، شادی بیاہ میں، اور مرنے جینے میں، نیز دوسرے سیاسی اور تمدنی مسائل میں اسلام کی رہنمائی سے الگ ہوکر زندگی گذاریں ایسا نہیں ہوسکتا، قرآن پاک کہتا ہے:

"أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ" (۱)۔

(کیا تم کتاب اللہ کے کچھ حصوں پر ایمان رکھتے ہو اور کچھ کا انکار کرتے ہو)؟

اسی طرح قرآن نے انسانوں کے تین طبقات کئے ہیں، اور تینوں کی زندگی کے تین حالات بیان کئے ہیں، ایک طبقہ تو کافروں کا ہے جن میں باہم کھلی ہوئی عداوت اور دشمنی ہوتی ہے، اور دوسرے مسلمان جن کے دل باہم ملے ہوئے ہوتے ہیں اور وہ باہم بھائی بھائی ہوتے ہیں اور تیسرا طبقہ منافقین کا ہے جو اوپر سے اکٹھے لگتے ہیں اور اندر سے ان کے دل

۱۔ سورہ بقرہ: ۸۵۔

ٹوٹے ہوئے اور ایک دوسرے سے نفرت وعناد رکھتے ہیں، حالت کفر اور حالت اسلام کا موازنہ کرتے ہوئے اور اپنا احسان جتاتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين الله لكم ايته لعلكم تهتدون" (۱)۔

(یعنی اللہ نے تم پر جو احسان کیا ہے اسے یاد رکھو جب کہ تم باہم دشمن تھے پس اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا ہے اور اللہ کی مہربانی سے تم بھائی بھائی ہوگئے اور تم جہنم کے گڑھے کے کنارے تھے، اللہ نے تمہیں اس سے نجات دی ایسے ہی اللہ اپنی آیتوں کو کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم ہدایت پاسکو)۔

اور منافقین کا حال بیان کرتے ہوئے قرآن فرماتا ہے:

"تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَّقُلُوبُهُمْ شَتّٰى" (۲)۔

(تم ان کو اکٹھا محسوس کروگے حالانکہ ان کے دل پھٹے ہوئے ہیں)۔

اسلامی زندگی اور غیر اسلامی زندگی میں فرق:

پس ان آیات کی روشنی میں اسلامی زندگی سے امتیاز اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی زندگی پوری طرح اللہ کی مرضیات اور رسول اللہ ﷺ کی شریعت کو سونپ دی جاتی ہے اور دوسری طرف اسلامی زندگی باہمی الفت وموانست، قلبی ربط، بھائی چارہ اور تعاون وتناظر کی زندگی ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ جو شریعت اسلامی سے بے تعلق ہوکر اور باہمی انتشار، مرکزیت اور انارکی کا شکار ہو وہ غیر اسلامی زندگی ہے۔

اجتماعیت اسلام میں مطلوب ہے:

دوسری طرف قرآن کی آیات اور آنحضور ﷺ کی حدیثیں اس کی بھی شہادت دیتی ہیں کہ "اجتماعیت" اور "اعتصام بحبل اللہ" اسلام میں مطلوب ہیں۔

قرآن کہتا ہے: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا" (۳)۔

(یعنی اس کے دین کو سب مل کر مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور تفریق کا شکار نہ بنو)۔

۱۔ سورہ آل عمران: ۱۰۳۔
۲۔ سورہ حشر: ۱۴۔
۳۔ سورہ آل عمران: ۱۰۳۔

"وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ هُمُ الْبَيِّنٰتُ وَاُولٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"(۱)۔

(ان لوگوں کی طرح مت بن جاؤ جو آپس میں فرقے بن گئے اور اختلاف میں پڑ گئے اس کے بعد کہ ان کے پاس کھلی ہوئی ہدایتیں آ کی تھیں ایسے لوگوں کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

امام احمد بن حنبل نے سیدنا معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا:

"إن الشيطان ذئب الإنسان، كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة والمسجد"(۲)۔

(یعنی جس طرح بھیڑیا اکیلی ریوڑ سے دور اور کنارے رہ جانے والی بکریوں کو پکڑ لے جاتا ہے، اسی طرح شیطان ایک بھیڑیا ہے جو تم میں سے ان لوگوں کو گمراہ کر لینے میں جلد کامیاب ہو جاتا ہے جو جماعت سے الگ تھلگ ہوں، پس کبھی گروہ بندیوں میں مت پڑنا اور جماعت کو مضبوطی سے پکڑے رہنا، اجتماعیت اور مسجد سے ہمیشہ اپنے آپ کو وابستہ رکھنا)۔

یہ حدیث مسلمان کی زندگی میں جماعتی نظام کی ضرورت پر واضح دلیل ہے کہ انفرادیت شیطانی بھیڑیئے کا شکار بنا دیتی ہے۔ سیدابوذرؓ راوی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه"(۳)۔

(یعنی جس نے جماعت سے ایک ذرا علیحدگی اختیار کی اس نے اسلام کا ہار اپنی گردن سے نکال دیا)(۴)۔

اور سیدنا حارث اشعریؓ فرماتے ہیں کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا تمہیں پانچ چیزوں کا حکم دیتا ہوں: جماعتی زندگی گذارنے کا، امیر کے احکام کو سننے اور اس کو ماننے کا، اللہ کے دین کے لئے ہجرت کا، اللہ کی راہ میں جہاد کا۔

اور یہ کہ جو جماعت سے ایک بالشت برابر نکلا اس نے اسلام کی رسی اپنے گردن سے نکال دی، الا یہ کہ وہ واپس آ جائے(۵)۔

۱۔ سورہ آل عمران: ۱۰۵۔

۲۔ المسند لامام احمد ۵/ ۲۳۲، المسند الجامع فی کتاب الامارۃ ۱۵/ ۲۶۰۔

۳۔ ابوداؤد (رقم: ۴۷۵۷)، جمع الفوائد کتاب الامارۃ (۶۰۳۲) ۲/ ۳۵۸۔

۴۔ رواہ احمد، ابوداؤد۔

۵۔ ترمذی امام احمد۔

یہ آیات واحادیث مسلمانوں کے لئے اجتماعی زندگی کے لزوم کی واضح دلیل ہیں۔

جماعتی زندگی کی تشکیل:

یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اس جماعتی زندگی کی تشکیل کس طرح ہوگی اسے سمجھ لینے کے لئے سیدنا عمر بن خطابؓ کے مشہور قول سے رہنمائی ملتی ہے۔ جس میں وہ جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کی نفی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

"لا إسلام الا بجماعة، ولا جماعة إلا بامارة ولا إمارة الا بطاعة"

(یعنی جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور جماعت کی تشکیل اسی صورت میں ممکن ہے جب افراد کسی امیر کو مرکز بنا کر اس کے گرد جمع ہو جائیں اور امارت کے فوائد اسی وقت ظاہر ہوں گے جب لوگ اطاعت اور فرمانبرداری کریں)۔

پس معلوم ہوا کہ اسلامی زندگی کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان جماعت بن کر رہیں، ان کا امیر ہو، جسے ان کی پوری زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل ہو اور مسلمان ہر مطابق شرع حکم میں اس کی اطاعت و فرمانبرداری کریں۔

امیر کی اطاعت کیوں اور کب تک؟

واضح رہے کہ امیر کی اطاعت اس کی ذاتی شخصیت کی وجہ سے نہیں کی جائے گی بلکہ اس کی اطاعت محض اس لئے کی جائے گی کہ وہ ہماری دینی زندگی کا ایسا مرکز ومحور ہے جو ہمیں اللہ کی رضا اور رسول کی شریعت کے مطابق متحرک رکھتا ہے، پس امیر کی اطاعت درحقیقت اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے، اسی لئے جس لمحہ امیر اللہ کی رضا اور اس کے رسول کی شریعت کے خلاف معصیت کا حکم دے اس میں اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی، ٹھیک جس طرح نماز میں امام کی اتباع مقتدی پر واجب ہے، لیکن جس لمحہ نماز کے مقررہ ضابطوں کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مقتدی اس غلطی میں امام کی اتباع نہیں کرتا بلکہ اسے غلطی پر متنبہ کرتا ہے اور اسے روکتا ہے، اسی لئے سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے خلیفہ ہونے کے بعد فرمایا تھا کہ "اگر میں ٹیڑھا ہو جاؤں تو مجھے سیدھا کر دینا"۔

اس مضمون کو کہ امیر کی اطاعت مسلمانوں پر ضروری ہے اور معصیت خالق میں کسی مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے قرآن کی آیتوں میں اور آنحضور ﷺ کی پاک احادیث میں بار بار بیان کیا گیا ہے: قرآن کہتا ہے:

"يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ"(۱)۔

(یعنی اے مسلمانو! تم اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کرو نیز اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو)۔

۱۔ سورہ نساء: ۵۹۔

بخاری ومسلم کی روایت ہے:

"السمع والطاعة على المرء المسلم فى ما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"(۱)۔

(یعنی مسلمان پر سمع وطاعت یعنی امیر کے حکم کو سننا اور ماننا لازم ہے چاہے یہ حکم اس کے جی کے مطابق ہو یا ناگوار، ہاں اگر کسی معصیت اور گناہ کا حکم دیا جائے تو اسے نہیں مانا جائے گا)۔

حضور ﷺ کی وصیت:

امام احمد بن حنبل، ابوداؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت ہے:

"عن العرباض بن سارية قال صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله! كان هذه موعظة مودع، فماذاتعهد إلينا، فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهذبين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"(۲)۔

(یعنی حضرت عرباض بن ساریہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضور ﷺ نے نماز پڑھائی اور پھر ہم لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر ایک بلیغ اور مؤثر وعظ فرمایا یہاں تک کہ آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہوگئیں اور دل لرز اٹھے کسی نے کہا یا رسول اللہ! یہ تو وداعی رخصتی وعظ معلوم ہوتا ہے، پس آپ ہمیں کچھ وصیت فرمائیے، حضور ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں وصیت کرتا ہوں کہ: اللہ سے ڈرتے رہنا، امیر کا حکم سنتے اور مانتے رہنا اگرچہ تمہارا امیر حبشی غلام کیوں نہ ہو، اس لئے کہ تم میں سے جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت سے اختلاف دیکھیں گے، ایسی حالت میں تم کو چاہئے کہ میرے طریقہ اور ہمارے خلفاء راشدین کے طریقہ کو مضبوطی سے پکڑے رہو، اور دیکھو نئی باتوں سے بچتے رہنا کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے)۔

۱۔ مسلم کتاب الامارۃ (رقم: ۱۸۳۹) طبع دار ابی حیان ۱۹۹۵ء۔
۲۔ المسند الجامع ۱۲/ ۵۳۲، (رقم): ۹۷۸۲۔

مسلمانوں کے باہمی جھگڑوں میں کتاب وسنت سے رہنمائی:

پس مسلمان جو ہر لمحہ رضا الٰہی کا طلب گار ہے، شریعت محمد رسول اللہ ﷺ کا پیرو ہے اور ایک مضبوط مرکز یعنی امیر سے طاعت وتسلیم کے رشتوں میں بندھا ہوا ہے اپنی زندگی کے جملہ معاملات میں احکام خداوندی کو ہی تسلیم کرنے کا پابند ہے، اس کے تمام نزاعات کا فیصلہ بس کتاب وسنت سے ہی ہوسکتا ہے اور وہ ہر لمحہ اپنے اوپر اپنی رضا سے اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کو نافذ کرتا ہے۔

قرآن کہتا ہے:"فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ"(۱)۔

(یعنی اے مسلمانوں اگر کسی معاملہ میں تمہارے درمیان باہم تنازع پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے پاس لے جاؤ)۔

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ جب بھی مسلمانوں میں کوئی اختلاف یا نزاع پیدا ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ ان جھگڑوں کا فیصلہ دوسروں سے طلب کرنے کے بجائے اللہ اور رسول سے طلب کریں، اور دوسری بات یہ بھی ہوئی کہ مسلمانوں کے سارے جھگڑوں میں نافذ ہونے والا فیصلہ بس اللہ ورسول کا ہے، آج ہمارے درمیان اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت موجود ہے، پس آج بھی ہمارے سامنے نزاعات میں کتاب وسنت کا فیصلہ ہی واجب التسلیم ہے۔

کتاب وسنت سے فیصلہ طلب کرنا اور اسی پر عمل کرنا تقاضہ ایمانی ہے:

اس موقع پر بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ کتاب وسنت کے فیصلوں کا ہی واجب التسلیم ہونا، اور مسلمان کی زندگی میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کا ہی نافذ ہونا حکومت وطاقت پر موقوف نہیں، بلکہ ہر مسلمان جب کلمہ پڑھ لیتا ہے اور اس یقین کا اظہار کردیتا ہے کہ وہ بس خدا ہی کا بندہ ہے اسی کی خوشی چاہتا ہے اور حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہی کے ذریعہ اللہ کی رضا کو جان سکتا ہے، اور اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت اس پر واجب ہے اس عقیدہ اور یقین کے بعد خدا اور رسول کے احکام کو وہ اپنے اوپر نافذ کرنے میں کسی بیرونی دباؤ کی ضرورت محسوس نہیں کرے گا، اس کا اندرونی ایمان اور آخرت کی فکر مجبور کرے گی کہ وہ اللہ کے احکام پر عمل کرے، اگر کوئی خارجی رکاوٹ اسے اللہ کے حکم پر عمل کرنے سے روکے گی تو وہ ان موانع کو اپنے بس بھر دور کرنے کی کوشش کرتا رہے گا اور جن احکام پر اس کے لئے عمل کرنا ممکن ہوگا اسے وہ پوری مستعدی کے ساتھ کرتا رہے گا، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جہاں یہ کہا ہے کہ" مسلمانوں اگر تم کسی معاملہ میں جھگڑو تو اللہ اور رسول کے

۱۔ سورہ نساء: ۵۹۔

پاس لے جاؤ" وہاں یہ کہہ کر "ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر" (اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر یقین رکھتے ہو)۔

اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ تمہارے ایمان ویقین کا تقاضہ ہے کہ تم کتاب وسنت کو ہی معمول بناؤ اور اپنی زندگی پر رسول کی شریعت کو نافذ کرو، احکام الٰہی کی یہ تنفیذ تمہارے داخلی داعیہ (یقین) کی وجہ سے ہونی چاہئے نہ کہ خارجی دباؤ (حکومت) کی وجہ سے۔

اللہ کے فیصلہ پر عمل کرنا نتیجہ کے اعتبار سے بھی بہتر ہے:

اور آگے قرآن نے نفس کی اس مکاری پر بھی متنبہ کر دیا کہ وہ ایسے موقع پر انسان کو سبز باغ دکھاتا ہے کہ تمہارا غیر اللہ سے فیصلہ کرالینا شریعت سے ہٹ کر معاملات کو طے کرلینا زیادہ مفید ہے، قرآن کہتا ہے نہیں یہ جو تمہارا نفس تمہیں نمائشی فائدے دکھارہا ہے، اور ظاہری فوائد کی طرف متوجہ کر رہا ہے یہ دھوکہ اور سراب ہے، اصل بھلائی اور مآل ونتیجہ کے اعتبار سے فائدہ اسی میں ہے کہ اپنے تقاضائے ایمانی کے مطابق احکام الٰہی اور شریعت محمدیؐ پر عمل کرو "ذلک خیر واحسن تاویلا" (یعنی یہی کتاب وسنت سے فیصلہ کرانا اور اس پر عمل کرنا) بہتر ہے اور مآل ونتیجہ کے اعتبار سے اچھا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور ﷺ کے احکام کو بلاچوں وچرا تسلیم کرنا اور ان پر اپنے دل کو راضی پانا ایمان کا تقاضا ہے، اور جو لوگ رسول ﷺ کے فیصلہ کو چھوڑ کر دوسروں سے فیصلہ کراتے ہیں یا رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ سے دل کو راضی نہیں پاتے ہیں، اور اس کی خاطر تنگی محسوس کرتے ہیں یہ بات ایمان کے خلاف ہے، قرآن کہتا ہے:

"فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا"(۱)۔

(تیرے رب کی قسم یہ مسلمان نہیں ہوسکتے جب تک اپنے جھگڑوں میں تم کو حکم نہ بنائیں، پھر اپنے دلوں میں تیرے فیصلہ سے کوئی تنگی نہ پائیں بلکہ دل سے اسے تسلیم کریں)۔

اور قرآن کی اگلی آیات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اللہ کی طرف سے اپنے کو قتل کرلینے اور اپنے کو بے وطن کر لینے کا بھی فیصلہ ہو جو انتہائی تکلیف دہ ہے جب بھی ایک مسلمان کی شان یہی ہے کہ اسے کر گزرے، اور یہی طریق کار بہتر اور ثابت قدمی کا موجب ہے۔

قرآن نے ایسے لوگوں کو جو اپنے ظاہری اور محدود نفع کی خاطر غیر اللہ کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں اور غیروں سے فیصلے طلب کرتے ہیں، منافق قرار دیا ہے، اور قرآن یہ کہتا ہے کہ کتاب اللہ پر ایمان کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ فیصلہ رسالت پر عمل

۱۔ سورہ نساء: ۶۵۔

کریں، لیکن یہ شیطان کی راہ پر چل کر غیر اللہ سے فیصلہ طلب کرتے ہیں اور گمراہ ہوتے ہیں اور جب ان کو احکام الٰہی پر عمل کرنے کی دعوت دی جاتی ہے تو منہ بناتے ہیں اور جب اپنے اعمال بد کے نتیجہ میں کسی مصیبت کا شکار ہوتے ہیں تو تاویلات کرتے ہوئے سامنے آتے ہیں۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ آمَنُوْا بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَ مَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ یُرِیْدُوْنَ اَنْ یَّتَحَاکَمُوْا اِلَی الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْا اَنْ یَّکْفُرُوْا بِهٖ وَیُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِیْدًا. وَ اِذَا قِیْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰی مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَی الرَّسُوْلِ رَاَیْتَ الْمُنٰفِقِیْنَ یَصُدُّوْنَ عَنْکَ صُدُوْدًا. فَکَیْفَ اِذَا اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْهِمْ ثُمَّ جَآءُوْکَ یَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّآ اِحْسَانًا وَّتَوْفِیْقًا"(۱)۔

(یعنی کیا آپ ان لوگوں کو نہیں دیکھتے جو سمجھتے ہیں تجھ پر اترنے والی کتاب اور تجھ سے پہلے والے انبیاء کی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں، پھر بھی چاہتے ہیں کہ غیر اللہ سے معاملات کا فیصلہ کرائیں، حالانکہ ان کو اس سے انکار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو گمراہ کردے، اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کے پاس تو آپ دیکھیں گے منافقین کو آپ سے منہ پھیرتے ہیں، پس کیا ہوگا جب کہ ان پر ان کے اعمال کی وجہ سے مصیبت آتی ہے تو پھر آتے ہیں وہ آپ کے پاس، اللہ کی قسم کھاتے ہوئے کہ ہمارا مقصد تو بس میل ملاپ تھا)۔

شریعت کا فیصلہ حاصل کرنے کے لئے قیام قضاء ضروری ہے:

مذکورہ الصدر تفصیل کی روشنی میں جب یہ امر واضح ہوگیا کہ ہم بحیثیت مسلمان اللہ کی رضاء کے طلب گار ہیں، ہمارے لئے بس قرآن وسنت دستور العمل ہے، ہم ایک جماعت ہیں، بھیڑ نہیں، اور جب تک امیر حق پر قائم رہے اس کی اطاعت میں اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، ہمارے نزاعات کو اللہ کی ورسول کی عدالت میں پیش ہونا چاہئے، اور اس عدالت کا ہر فیصلہ ہمیں دل کی گہرائیوں سے قبول کرنا چاہئے، پس مسلمانوں کو اس کا موقع دینے کے لئے وہ اپنے جملہ نزاعات میں شرع محمدی کا فیصلہ حاصل کرسکیں، امیر پر ضروری ہے کہ وہ قاضی مقرر کرے، اسی لئے سیدنا عمر بن خطابؓ نے قضاء کو فریضہ محکمہ قرار دیا ہے، اس لئے نصب امیر، قضاء کا قیام، شرعی عدالتوں کے سامنے اپنے مقدمات پیش کرکے شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور ان کو دل وجان سے تسلیم کرنا ہمارا دینی اور اسلامی فریضہ ہے۔

۱۔ سورہ نساء: ۶۰۔۶۲۔

قاضی فیصلہ میں کتاب وسنت کا پابند ہوگا:

مذکورالصدر تفصیل سے ہی یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ قاضی اپنے تمام فیصلوں میں کتاب وسنت کے پابند ہوں گے، اورلوگوں کی خواہشات کی پیروی نہیں کریں گے۔

قرآن آنحضور ﷺ کوخطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

"وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتٰبِ وَمُهَیْمِنًا عَلَیْهِ . فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ هُمْ عَمَّا جَآءَ کَ مِنَ الْحَقِّ لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا"(۱)۔

(اور ہم نے اتاری آپ کے پاس کتاب حق کے ساتھ جو آپ سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اوراس کی محافظ ہے پس ان کے درمیان اللہ کی کتاب کی روشنی میں فیصلہ کیجئے، اورحق سے الگ ہوکران کی خواہشات کے مطابق فیصلہ نہ کیجئے تم سے ہرایک کے لئے خاص شریعت اور خاص طریقت تجویز رکھی تھی)۔

قاضی کا فیصلہ اللہ اوررسول کے فیصلہ کے قائم مقام ہوگا:

اور جب قاضی کتاب وسنت کی روشنی میں پوری ایمان داری کے ساتھ فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ فیصلہ رسالت کے قائم مقام ہوگا، اورقرآن کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ جان لینے کے بعد اس سے فرار واختلاف جہنم کا موجب ہے۔

"وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَ تْ مَصِیْرًا"(۲)۔

(جوشخص ہدایت کے واضح ہونے کے بعدرسول اللہ ﷺ سے اختلاف کرتا ہے تو ہم اس پر اس کی اختیار کردہ راہ مسلط کردیتے ہیں اوراسے جہنم میں ڈالتے ہیں اور بدترین ٹھکانہ ہے)۔

قاضی ظاہری حالات پر فیصلہ کرے گا:

قرآن کی اس ہدایت کے بعد قاضی کے فیصلہ سے گریز کی کیا راہ رہ جاتی ہے؟ اس موقع پر یہ بھی واضح کردینا ضروری ہے کہ قاضی ظاہری حالت اورشہادت وگواہوں کی روشنی میں فیصلہ کرتا ہے، پس جولوگ بیانات دے کراور جھوٹی شہادت دے کراپنے موافق فیصلہ کراتے ہیں وہ اپنے لئے جہنم خریدتے ہیں:

۱۔ سورہ مائدہ:۴۸۔
۲۔ سورہ نساء:۱۱۵۔

قرآن کہتا ہے:"وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَی الْحُکَّامِ لِتَاْکُلُوْا فَرِیْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"(۱)۔

(یعنی تم ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے مت کھاؤ اور ایسا مت کرو کہ تم غلط طریقے اختیار کرکے حکام سے اپنے موافق فیصلے حاصل کرو، اورلوگوں کا مال گناہ کے ساتھ کھاؤ، حالانکہ تم اس کی حرمت کو جانتے ہو)۔

اورآنحضور ﷺ نے فرمایا:

"إنکم تختصمون إلیّ ولعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فاقضی له علی نحو مما أسمع منه فمن قطعت له من حق أخیه شیئا فلا یأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار . وفی روایة : إنما انا بشر یأتینی الخصم"(۲)۔

(یعنی میں آدمی ہوں، تم میرے پاس لاتے ہو، شاید تم میں سے کوئی اپنی بحث میں دوسرے سے بڑھ کر ہو، پس میں بیان شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیتا ہوں، پس تم میں سے جو میرے فیصلہ کے ذریعہ اپنے بھائی کا حق پالیتا ہے، وہ درحقیقت "آگ کا ٹکڑا" حاصل کرتا ہے)۔

پس قرآن وسنت کی روشنی میں آج ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اللہ کی مرضی پر چلیں، امیر کی اطاعت کریں، اپنی رضا سے اپنے اوپر اللہ تعالی کے فیصلے نافذ کریں، شرعی عدالت سے اپنے نزاعات اور معاملات کا فیصلہ کرائیں اوراس فیصلہ کو پوری طرح دل سے تسلیم کریں۔

۱۔ سورہ بقرہ:۱۸۸
۲۔ مسلم(۱۷۱۳)۶/۲۴۵ کتاب الاقضیۃ۔

قضاء اور اس کی شرعی بنیاد

جب مسلمان کلمہ ''أشهد أن لا إله إلا الله'' پڑھتا ہے، تو وہ خدا پر اپنے پختہ یقین کا اظہار و اقرار کرتا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی عہد کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی اللہ کے پسند کے مطابق گذارے گا، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بس اللہ ہی کے حکم پر چلے گا، جھگڑے ہوں گے تو اسے اللہ کے اتارے ہوئے قانون، یعنی محمد رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کے سامنے پیش کرے گا اور شریعت محمدی ﷺ کے فیصلہ کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرے گا۔ اور اگر ایک طرف ایمان کا دعوی ہو، اور دوسری طرف احکام خداوندی سے روگردانی ہو، شریعت کے احکام سے گریز ہو، اللہ کا فیصلہ چھوڑ کر دوسروں کا فیصلہ طلب کیا جاتا ہو، تو سمجھئے کہ ایمان میں خامی ہے اور اللہ سے تعلق کمزور تر۔ قرآن کریم نے نفس کی اس کیفیت کو بڑے بلیغ انداز اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، قرآن پاک کہتا ہے:

''اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول ﷺ کا، اور حاکموں کا، جو تم میں سے ہوں'' (۱)۔

اور اگر آپس میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو قرآن ہدایت دیتا ہے:

''پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول ﷺ کے، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام'' (۲)۔

اور جو لوگ خدا کے فیصلہ سے روگردانی کر کے شیطانی فیصلے قبول کرتے ہیں، ان کا حال سنئے:

''کیا تو نے نہ دیکھا ان کو جو دعوی کرتے ہیں کہ ایمان لائے ہیں اس پر جو اترا تیری طرف، اور جو اترا تجھ سے پہلے (مگر) چاہتے ہیں کہ قضیہ (جھگڑوں کا فیصلہ کرائیں) لے جائیں شیطان کی طرف، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا تھا کہ طاغوت کا کفر کریں، اور چاہتا ہے شیطان کہ ان کو بہکا کر دور لے جائے'' (۳)۔

ایسے لوگوں کو جب خدا کے حکم کی طرف بلایا جاتا ہے تو ان کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح جان چھڑا لینا چاہتے ہیں۔

۱۔ سورہ نساء: ۵۸۔

۲۔ حوالہ سابق۔

۳۔ سورہ نساء: ۶۰۔

''اور جب ان کو کہا جائے کہ آؤ اس (شریعت) کی طرف جسے اللہ نے اتارا ہے اور رسول ﷺ کی طرف، تو آپ ﷺ دیکھیں گے منافقین کو کہ وہ ہٹتے ہیں آپ ﷺ سے رک کر (کسی نہ کسی طرح جان بچانے کی کوشش کرتے ہیں) اور اللہ کے فیصلہ سے گریز کرتے ہیں'' (۱)۔

ابھی تو ان منافقین کا حال یہ ہے کہ باوجود دعوی ایمانی کے فیصلہ خداوندی سے گریز کرتے اور جان بچاتے پھرتے ہیں، اور غیر اللہ سے فیصلہ کراتے ہیں، لیکن جب ان کے اس برے کرتوت کی وجہ سے ان پر خدا کا عذاب نازل ہونے لگے تو پھر کیا کریں گے؟

''پھر کیا ہو کہ جب ان کو پہونچے مصیبت اپنے ہاتھوں کے کئے ہوئے سے، پھر آویں آپ ﷺ کے پاس قسمیں کھاتے ہوئے اللہ کی کہ ہم کو غرض نہ تھی، مگر بھلائی اور ملاپ، اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ جانتا ہے، جو ان کے دل میں ہے، سو آپ ﷺ ان سے تغافل کیجئے، اور ان کو نصیحت کیجئے اور ان کے حق میں کہئے بات کام کی'' (۲)۔

آگے قرآن پاک کہتا ہے کہ رسول تو اللہ تعالی اس لئے بھیجتا ہے کہ بحکم خداوندی ان کی اطاعت کی جائے اور ان کے فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جائے، اگر کچھ لوگ اس راہ میں غلطیاں کر چکے ہیں، تو اب بھی ان کے لئے موقع ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کریں۔

''اور ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اسی واسطے کہ اس کا حکم مانیں اللہ کے فرمانے سے''۔

قرآن کریم کے ان پاک ارشادات کا حاصل یہ ہے کہ:

۔ اللہ کی، اس کے رسول ﷺ کی بات مانو اور اپنے میں سے صاحب امر کے ان احکام پر عمل کرو جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی مرضی کے مطابق ہوں۔

۔ کوئی نزاع آپس میں پیدا ہو جائے تو بس اللہ و رسول ﷺ کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلہ کراؤ۔

۔ ایک طرف ایمان کا دعوی اور دوسری طرف غیر اللہ سے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانا منافقین کا کام ہے۔

۔ مومن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے ہر اختلاف میں اللہ و رسول ﷺ کے فیصلے کو حرف آخر تسلیم کرے، اور اس کو خوشی کے ساتھ قبول و منظور کرے۔

بس یہی وہ تعلیمات ہیں جن پر قضاء کی بنیاد ہے، قضاء کا مطلب بس اتنا ہے کہ آپس میں جھگڑوں کے بارے میں

۱۔ سورہ نساء: ۶۱۔

۲۔ سورہ نساء: ۶۲۔

اللہ تعالیٰ کی اتاری ہوئی شریعت اور آنحضور ﷺ کے احکام کے مطابق فیصلہ دیا جائے، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مسلمان قوت قاہرہ سے محروم ہیں،'' دارالقضاء '' کے قیام کا مقصود یہ ہے کہ مسلمان جس حد تک ممکن ہو اپنے جھگڑوں میں خود اپنی مرضی سے شریعت خداوندی کے مطابق فیصلے حاصل کر سکیں، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اسلام نے اپنی فقہی کتابوں میں یہ بات صاف صاف لکھ دی ہے کہ جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہ ہو، وہاں مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو امیر منتخب کرلیں، جو ان کے لئے قضاۃ کا تقرر کرے، مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے لکھا ہے:

'' وہ ممالک جہاں، والی کفار ہوں تو (وہاں) مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عید کا قائم کرنا جائز ہے، اور مسلمانوں کی باہمی رضا سے مقرر کیا ہوا قاضی، وہاں قاضی قرار پائے گا، پس مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ اپنے میں سے کسی مسلمان والی کی تلاش کریں...... ''

اور علامہ ابن ہمامؒ نے '' فتح القدیر '' میں لکھا ہے:

'' جب کسی ملک میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں نہ مسلمان بادشاہ ہو اور نہ کوئی دوسرا ایسا والی، جس کی طرف سے قاضیوں کی تقرری درست ہو اور قرطبہ جیسی صورت حال ان مسلم ممالک میں پیدا ہو چکی ہے جہاں کفار کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک شخص پر متفق ہو کر اسے امیر بنالیں، اور وہ ان کے مقدمات کے فیصلے کے لئے قاضی مقرر کرے اور وہی قاضی مسلمانوں کے باہمی نزاعات کا فیصلہ کیا کرے...... ''۔

صاحب '' نہر '' لکھتے ہیں:

'' یہی وہ طریقہ ہے جس پر قلب کو اطمینان حاصل ہوتا ہے، پس اس پر بھروسہ کرنا چاہئے (۱)۔

انہی مصالح شرعی کی رعایت کرتے ہوئے ہر دور میں علماء دین حنیف نے نظام قضاء کے قیام کو ایک ضروری کام قرار دیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے ایک جگہ لکھا ہے:

'' آنحضور ﷺ نے مسلمانوں کی ایسی جماعت پر اپنے میں سے کسی کو امیر مقرر کر لینا ضروری قرار دیا جو دوران سفر عارضی طور پر تھوڑے سے افراد کے اکٹھا ہو جانے سے بن جاتی ہے، اور اس طرح اجتماع کی تمام قسموں کے احکام پر متنبہ

۱۔ (واما بلاد علیها ولاة کفار فیجوز للمسلمین إقامة الجمع والأعیاد، ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین، فیجب علیهم ان یلتمسوا والیا مسلما منهم، وعزاه مسکین فی شرحه إلی الأصل، ونحوه فی جامع الفصولین، وفی الفتح: إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار، کقرطبة للآن یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا، فیولی قاضیا، ویکون هو الذی یقضی بینهم، وکذا ینصبوا إماما یصلی بهم الجمعة اه، وهذا هو الذی تطمئن النفس إلیه فلیعتمد نهر) (رد المحتار علی الدر المختار للشامی۔ کتاب القضاء ۴/۳۰۸)۔

فرمادیا۔ اور ولایت قضاء کا قیام تو دینی نقطۂ نظر سے اور اللہ تعالیٰ سے تقرب کے پیش نظر واجب ہے کہ یہ کام بہترین ثواب کا موجب، اور خدا سے نزدیک کرنے والا ہے'' (۱)۔

اور امام سید سمہودی کا فتویٰ یہ ہے کہ:

'' ایک زمانہ تک کسی علاقہ میں قاضیوں کے تقرر کا سلسلہ بند کر دینا معصیت ہے ''۔

'' فتاویٰ کبریٰ '' میں اس فتویٰ کو نقل کرنے کے بعد متصلاً مذکور ہے:

'' اس کی تائید علامہ مقدسی کے اس قول سے ہوتی ہے جو '' اشارات '' کے '' باب القضاء '' میں ہے کہ جب اہل شہر سب کے سب اس پر مجتمع ہو جائیں کہ کوئی شخص ان میں قضاء کا والی نہ ہو تو سب کے سب گنہگار ہوں گے ''۔

اور علامہ ابن حجرؒ نے لکھا ہے:

'' جب کسی علاقہ پر اس کی مرکز سے دوری کے باعث، یا اس وجہ سے کہ اس علاقہ کی خبریں مسلم والی تک نہیں پہونچتی ہوں، یا وہاں کے لوگ سلطان کی اطاعت نہیں کرتے ہوں، اگر (اس طرح کے اسباب کی وجہ سے) سلطان کا اثر و اقتدار اس علاقہ پر ختم ہو چکا ہو، اور وہاں اس نے قاضی مقرر نہیں کئے تو وہاں کے ذمہ داروں پر واجب ہوگا کہ کسی کو والی اپنا مقرر کر لیں جو ان کے احکام شرعی کو انجام دے، اور ان کو منتشر چھوڑ دینا جائز نہ ہوگا۔ کہ اس سے بڑے نقصان کا اندیشہ ہے'' (۲)۔

علامہ ابوالحسن اصبحی شافعیؒ سے پوچھا گیا:

'' اگر کسی علاقہ میں با اقتدار حاکم موجود نہ ہو، عورتوں کے ولی نہ ہوں، بچوں کے لئے وصی نہ ہو، اسی طرح مسلمانوں کے دوسرے معاملات کے لئے کوئی ذمہ دار نہ ہو، تو کیا اس ملک والوں کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ فقیہ (قاضی) کو مقرر کر لیں جو ان کے ناموس اور اموال کے بارے میں شرع کی روشنی میں معاملات طے کرے؟ ''۔

تو انہوں نے جواب دیا:

'' ہاں، جب ان کے معاملات کا ذمہ دار والی موجود نہ ہو تو اہل حل وعقد میں سے تین آدمی اکٹھے ہو کر قاضی مقرر کر لیں'' (۳)۔

۱۔ کتاب الاختیارات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔

۲۔ فتاویٰ کبریٰ۔

۳۔ حوالہ سابق۔

اکابر ہند کا رجحان:

اکابر علمائے ہند میں حضرت مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ کا جو مقام ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ انہوں نے تو ہندوستان پر انگریزوں کا تسلط ہوتے ہی حسب ذیل فتوی دیا تھا:

"اگر کفار کی طرف سے مسلمان والی دار الحرب کے کسی مقام پر مقرر ہو تو اس والی مسلم کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک امین اور دیندار شخص کو سردار (والی) خود ہی مقرر کرلیں اور اس کے حکم سے جن نابالغوں کا کوئی والی نہ ہو، نکاح پڑھایا جائے۔ اور غائب اور یتیموں کے مالوں کی حفاظت کی جائے۔ اور موافق حصص شرعیہ ان ترکات کی تقسیم کی جائے جن میں نزاع ہو، سوائے اس بات کے کہ ملکی کاموں میں مداخلت اور تصرف والی کو نہیں کرنا چاہئے"(۱)۔

اکابر علمائے ہند نے اجتماعی حیثیت سے بھی اور انفرادی طور پر بھی قضائے شرعی کے قیام کی ہمیشہ اہمیت محسوس کی ہے، اور اس کے قیام کے لئے جدوجہد کرتے رہے ہیں، چنانچہ جمعیۃ علمائے ہند کے اساسی اصول وآئین وضوابط (جو دہلی کے اجلاس منعقدہ ۷۔۸۔۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ مطابق ۱۹۔۲۰۔۲۱ نومبر ۱۹۲۰ء میں منظور ہو کر شائع ہوئے) میں دفعہ (۴) شق (و) کے تحت اغراض ومقاصد کے ذیل میں "شرعی ضرورتوں کے لحاظ سے فصل خصومات کے لئے "محکمہ دار القضاء" قائم کرنا بھی داخل ہے، جمعیۃ علماء ہند نے اپنے بارہویں اجلاس منعقدہ ۱۹۴۰ء بمقام جونپور بصدارت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ حسب ذیل تفصیلی تجویز منظور فرمائی:

تجویز نمبر (۵):

"جمعیۃ علمائے ہند کا یہ اجلاس ہندوستان میں مذہبی ترقی اور اقتصادی اصلاح اور ہر نوع کی فوز وفلاح کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ اسلامی تعلیم کے ماتحت اپنا امیر منتخب کرلے، اس کے ہاتھ پر سمع وطاعت کی بیعت کریں، یہ ایک اہم فریضہ ہے، جس کی طرف جمعیۃ علمائے ہند ۱۹۲۱ء سے مسلمانوں کو توجہ دلا رہی ہے، بہر حال مسلمانوں پر اس فریضہ کی ادائیگی لازم ہے"۔

اس تجویز کو حضرت مولانا عبد الصمد صاحب رحمانی علیہ الرحمہ کی اس توضیح کی روشنی میں پڑھئے جس میں مولانا نے قیام امارت کے مقاصد کو بیان فرمایا ہے۔

"(اس کا) مقصد مسلمانوں کی صحیح مذہبی تنظیم اور ان کی اسلامی زندگی کی استواری، اسلامی حقوق اور مفادات کی

۱۔ فتاوی عزیزیہ جلد اول۔

نگہداشت، اسلامی اصول وفروع اور اس کے احکام کو بروئے کار لانا، اور بقدر وسعت اس کے اجراء اور تنفیذ کے مواقع پیدا کرنا تھا، اور نکاح وطلاق، میراث وخلع کے احکام کی صحیح صورت میں اقامت تھا اور حضرت مولانا شاہ عبد العزیزؒ کے الفاظ میں اقامت جمعہ واعیاد، وانکاح من لاولی من الصغار، وحفظ مال غائب وایتام وقسمت ترکات متنازع فیہا علی السہام کے فرائض کو انجام دینا تھا"(۱)۔

۱۹۱۷ء کا میمورنڈم:

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ، نے اپنے خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم پرسنل لا کنونشن بمبئی میں یہ لکھا ہے کہ قیام قضاء کے لئے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ۱۹۱۷ء میں حضرت مولانا محمد احمدؒ کی سربراہی میں ایک مؤقر وفد وزیر ہند سے ملا۔ اس میمورنڈم کی تھوڑی سی تفصیل خود حضرت قاری صاحب موصوف کے الفاظ میں پڑھئے:

"اس میمورنڈم میں بنیادی مطالبے دو تھے۔ ایک یہ کہ ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے لئے محکمہ قضاء قائم کیا جائے۔ .... دوسرا یہ کہ مسلمانوں کے مذہبی شعائر، مساجد، مدارس، مقابر، اوقاف، خانقاہوں اور دوسرے دینی رفاہ عام کے تحفظ ونگرانی اور نظم ونسق کے لئے شیخ الاسلام کا عہدہ قائم کیا جائے جو ان تمام شعائر کو تنظیم کے ساتھ چلانے کا ذمہ دار ہو"۔

مولانا عثمانیؒ کا ارشاد گرامی:

صوبہ بہار کے مشہور شہر "گیا" میں جمعیۃ علماء ہند کا اجلاس منعقد ہوا تھا، اجلاس کی صدارت حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب عثمانی نور اللہ مرقدہ نے فرمائی، اور اپنے خطبۂ صدارت میں وضاحت وصراحت کے ساتھ فرمایا:

"ایسی حالت میں کہ مسلمان ایک غیر طاقت کے زیر حکومت ہیں، اور نہ ان کو اپنے معاملات میں مذہبی آزادی حاصل ہے، ضروری ہے کہ مسلمان اپنے لئے "والی" اور "امیر" مقرر کریں، دار القضاء قائم کرکے قضاۃ اور مفتیین کا تقرر کریں"۔

۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس ہوئی۔ اس سال مسلم کانفرنس دہلی نے صراحت کے ساتھ ایک خاص تجویز کے ذریعہ قیام دار القضاء کو اپنے مطالبات میں شامل کرلیا تھا، پھر ان حضرات کی مزید تنبیہ اور تقویت کے لئے جمعیۃ علمائے ہند کے ذمہ داروں نے ان تمام حضرات کے پاس اپنا خاص فارمولا خصوصیت سے بھیج دیا تھا (نقیب ۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ، تذکرہ علمائے ہند ص ۳۳، ۳۴) پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ مفتی اعظم حضرت مولانا کفایت اللہ صاحبؒ، شیخ الاسلام مولانا مدنیؒ،

۱۔ تاریخ امارت

حضرت مولانا محمد سجادؒ اور حضرت مولانا احمد سعید دہلویؒ نے قیام امارت کی اہمیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''اب .... ضرورت ہے کہ مرکزی نظام شرعی اور قیام امارت فی الہند کی تجویز شرعی کو عملی شکل دی جائے''۔

حضرت العلامہ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے ایک قیمتی تحریر اس سلسلہ میں ارقام فرمائی ہے، جو ''مسئلہ امارت اور ہندوستان'' نامی کتاب میں بطور مقدمہ شامل ہے۔اس تحریر میں علامہ نے امارت شرعیہ اور دارالقضاء کے قیام کی اہمیت کو بہت واضح لفظوں میں سمجھایا ہے۔

مولانا مونگیریؒ نے فرمایا:

قطب عالم حضرت مولانا محمد علی مونگیریؒ فرماتے ہیں:

''اسلام کے معاشرتی مسائل، فسخ نکاح، تفریق، خلع وغیرہ سب کے سب ایسے مسائل ہیں جن میں قضائے قاضی شرط ہے۔اور بغیر قضائے قاضی کے ان کا حل ممکن نہیں ہے، متقدمین ومتاخرین تمام اس بات پر متفق ہیں، موجودہ زمانہ میں شرعی قاضی نہ ہونے کی وجہ سے کتنے مفاسد پیدا ہو رہے ہیں، اس پر واقعات مسلمانوں کی زندگی کے شاہد ہیں، حتی کہ اب سنا جاتا ہے کہ بعض شریف عورتیں نعوذ باللہ ظالم شوہروں سے جاں بر ہونے کے لئے ارتداد کی راہ تک رہی ہیں۔

اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ مسلمانوں کا کسی کافر کے سامنے اپنے مقدمات کو فیصلہ کے لئے از خود لے جانا شرعاً حرام ہے، حتی کہ کسی کافر کو حکم بنانا بھی جائز نہیں ہے، فقہائے کرام نے اس کی صراحت فرمادی ہے''(۱)۔

حضرت مولانا عبدالحیؒ کا فتویٰ:

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کے پاس بنگال سے ایک سوال آیا کہ ایک نابالغ لڑکی کی شادی اس کے غیر ولی مجبر نے کردی تھی، اس نے بعد میں بلوغ، خیار بلوغ کو استعمال کرتے ہوئے خود ہی بغیر قضائے قاضی نکاح فسخ کر کے دوسرے سے نکاح پڑھالیا، اس کے جواب میں مولانا موصوف نے جو کچھ تحریر فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''خیار بلوغ کی بناء پر نکاح کے فسخ کرنے میں قضائے قاضی شرط ہے، اس لئے دوسرا نکاح ناجائز ہوا۔اور جن شہروں پر کفار کا قبضہ ہے اور وہاں قضائے قاضی موجود نہیں ہے اور ایسا واقعہ ہوجائے تو یہ کرنا چاہئے کہ جہاں قاضی ہوں وہاں معاملہ پیش کر کے انفصال طلب کرنا چاہئے، مثلاً: حجاز، روم، رام پور، بھوپال وغیرہ''(۲)۔

۱۔ خطبہ صدارت اجلاس پنجم جمعیۃ علمائے بہار ۱۳۴۳ھ۔

۲۔ مجموعہ فتاوی عبدالحی ۳۶/۲۔

حضرت کشمیریؒ کا ارشاد:

پشاور میں جمعیۃ علمائے ہند کے اجلاس میں حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے جو خطبہ صدارت پڑھا، اس میں آپ نے فرمایا کہ:

''دارالقضاء شرعی کا فقدان''۔

''سب سے زیادہ اہم مصیبت ہندوستان کے مسلمانوں کی یہ ہے کہ ہندوستان میں دارالقضاء شرعی مفقود ہے۔ مذہبی احکام ومعاملات میں بہت سے امور ایسے ہیں جن میں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اور بغیر اس کے فیصلہ اور حکم کے وہ نافذ بلکہ جائز العمل نہیں ہوتے، نکاح، طلاق، خلع، میراث وغیرہ کے بہت سے معاملات ہیں جو ابنائے زمانہ کی مذہبی تعلیم اور مذہبی تربیت نہ ہونے اور ہوائے نفسانی کی اتباع کی وجہ سے ایسے الجھے ہوئے ہیں کہ بدون تنفیذی قوت کے ان کا سلجھاؤ نہیں ہوسکتا، علماء ومفتیان دین کا کام صرف حکم شرعی نافذ کردینا ہے، لیکن اس حکم کو جاری کرنے کی کوئی طاقت علماء و مفتیوں کے ہاتھ میں نہیں ہے، اس لئے تمام ایسے معاملات میں جن کو قاضی شرعی کی عدالت سے فیصل ہونا چاہئے تھا، غیر مسلم ججوں کی عدالتوں سے فیصل ہوتے ہیں، اور شرعی احکام کے موافق وہ فیصلہ نافذ اور جائز العمل نہیں ہوتا، اس کے علاوہ بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں موجودہ قانون وقت مسلمانوں کی ضرورت کے لئے ناکافی، یا ان کی ضرورت کے بالکل منافی واقع ہوا ہے، اور اس لئے حکومت کی عدالتوں سے ایسے فیصلے ہوجاتے ہیں جو مصالح اسلامیہ کے بالکل خلاف اور احکام مذہبیہ سے متضاد واقع ہوتے ہیں، ان تمام وجوہ پر نظر کر کے جمعیۃ علمائے ہند کئی سال سے متواتر جمہور مسلمین کو متنبہ کررہی ہے کہ وہ جلد از جلد اس فریضہ کو ادا کریں، کہ اپنے معاملات وقضایا کے فیصلہ کے لئے شرعی قاضی مقرر کریں اور تمام ایسے معاملات جنہیں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اس کی عدالت میں رجوع کر کے اس کے شرعی فیصلہ پر کاربند ہوا کریں ....''

پھر حضرت موصوف نے مظلوم، مجبور اور بے بس عورتوں کی مشکلات کا واحد حل قاضی کے فیصلہ کو قرار دیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

''مسلمان جب کہ باہمی اتفاق سے اپنے امیر اور قاضی منتخب کرلیں گے، تو ان پر ان کے احکام اور فیصلوں کا تسلیم کرنا بھی لازم ہوگا، اور ان امیروں اور قاضیوں کو فیصلہ دینے کا شرعی حق ہوجائے گا، اور اس طرح مسلمانوں کے شرعی معاملات قضائے شرعی کے ماتحت انجام پذیر ہوں گے۔ .... ہندوستانی صوبوں میں سے صوبہ بہار قابل مبارکباد ہے کہ اس نے امارت شرعیہ کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے، اور اس کے ماتحت بہت سے مفید قومی اور مذہبی کام انجام

پاتے ہیں، اگر ہندوستان کے دوسرے صوبے بھی اس فرض کو ادا کریں تو پھر ان کی اجتماعی قوت سے ہر صوبہ کی مقامی حیثیت بھی بہت قوی ہو جائے گی، اور تمام ہندوستان میں ایک منظم محکمہ شرعیہ قائم ہو جائے گا" (۱)۔

حضرت مولانا حفظ الرحمٰنؒ کی تقریر:

بھوجپور جدید، ضلع آرہ، بہار میں دارالقضاء امارت شرعیہ کے افتتاح کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ نے فرمایا:

"آج کی دنیا میں شدید ضرورت ہے کہ مسلمان اپنی زندگی کے تمام تر مسائل قرآن و سنت کی روشنی میں ڈھونڈیں۔ اور مسلمان اسلامی قوانین نافذ و جاری کریں، نکاح و طلاق، فسخ و خلع اور دیگر باہمی معاملات اپنے قائم کردہ امارت اور دارالقضاء کے فیصلے سے حل کریں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کے لئے جمعیۃ علمائے ہند کے سامنے اول یوم سے جو سب سے اہم ترین کام پیش ہے وہ مسلمانوں کی اسلامی تنظیم اور نظام شرعی کا قیام ہے" (۲)۔

حضرت قاری محمد طیب صاحب مدظلہ کا ارشاد گرامی:

پچھلے سال ۱۳۹۲ھ میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے "نظام قضاء کا قیام" کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا، جس میں انہوں نے قضاء کے قیام کو ہندوستانی مسلمانوں کے دینی و ملی فریضہ اور معاشرتی مسائل کا واحد شرعی حل قرار دیا، قضاء کی اہمیت اور تاریخ پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

"حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانی دارالعلوم دیوبند نے اپنے دور میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی اول صدر مدرسین دارالعلوم، دیوبند کو قاضی مقرر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند نے بالالحاظ اختلاف مسلک، مختلف مسالک کے پانچ سو سے زیادہ علماء کرام سے نظام قضاء کے مسئلہ پر تائیدی دستخط حاصل فرمائے، یہی تائیدی تحریرات اور دستخط آج بھی محافظ خانہ دارالعلوم میں محفوظ ہیں، اس مسئلہ کو متاخرین علماء میں حضرت مولانا محمد سجاد صاحبؒ نے پوری قوت سے اٹھایا"۔

موجودہ حالات کی مشکلات اور پیچیدگیوں پر بحث کرنے کے بعد قاضی صاحب مدظلہ ارقام فرماتے ہیں:

"ان حالات میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کا قیام اور بقدر استطاعت احکام شرعی اسلامی کے نفاذ کے لئے نظام قضاء کو ہندوستان گیر پیمانہ پر پوری طرح منظم کر دینا ملت اسلامیہ کا فرض اولین ہونا چاہئے ....

۱۔ خطبۂ صدارت اجلاس پشاور ۱۳۴۶ھ۔
۲۔ نقیب ۲؍ دسمبر ۱۹۵۹ء۔

اس بارے میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ امارت اور اس کے تحت محکمۂ دارالقضاء کا ملک میں قیام کوئی دشوار امر نہیں، اور نہ اس میں کوئی خاص رکاوٹ ہے، اس کا ایک صوبائی نظام پچاس سال سے صوبہ بہار واڑیسہ میں قائم ہے۔ صوبہ میں متعدد مقامات پر دارالقضاء قائم ہیں، جہاں امارت کی طرف سے قضاۃ مقرر ہیں .... مسلمان ان دارالقضاؤں میں اپنے ہر طرح کے مقدمات لاتے ہیں، اور بہت آسانی سے انصاف حاصل کرتے ہیں، اور سالہا سال کا تجربہ ہے کہ ان دارالقضاؤں کے فیصل شدہ مقدمات بے چون و چرا مسلمانوں میں مانے جاتے ہیں، اس پورے پچاس سال میں غالباً صرف گیارہ مقدمات ہیں، جن کی اپیل سرکاری عدالت میں کی گئی، مگر یہ بات خوشی کی ہے کہ سرکاری عدالت نے ان ہی فیصلہ جات کو برقرار رکھا جو قاضیوں نے کئے تھے۔

اگر پورے ملک میں اس طرح کے دارالقضاء قائم ہو گئے، تو اس کی پوری توقع ہے کہ نکاح و طلاق اور فسخ و تفریق سے متعلق سو فیصدی اور دوسرے قسم کے بہت سے مقدمات ان دارالقضاؤں میں دائر ہو کر فیصل ہوں گے اور پھر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے بہت سے اندرونی و بیرونی جھگڑے خود بخود طے پاتے رہیں گے"۔

ایک غیر مسلم کا اعتراف:

اس تحریر کے خاتمہ پر بہتر ہے کہ ایک غیر مسلم کا اعتراف بھی پڑھتے جایئے۔ ہنٹر لکھتا ہے:

"ہم جانتے ہیں کہ باقاعدہ قاضیوں کی غیر موجودگی میں مسلمانوں کے لئے ناممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی مذہبی قواعد کے ساتھ بسر کر سکیں۔ ان کی اجازت بعض مذہبی مراسم میں ہی ضروری نہیں، بلکہ مسلمانوں کی روزانہ زندگی میں بھی کئی ایک چھوٹے چھوٹے مسئلے ایسے پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کا صحیح حل صرف "قاضی" ہی کر سکتا ہے" (۱)۔

پس قرآن و سنت اور علمائے امت کے فتاوے کی روشنی میں پورے ملک میں نظام قضاء کا قیام اور اس کے ذریعہ مسلمانوں کو شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور خصوصیت کے ساتھ معاشرتی و ازدواجی زندگی کے مشکلات کو حل کرنا ایک بڑا فریضہ ہے۔ دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اصحاب ہمت علماء کو اس فریضہ کی انجام دہی کے لئے کھڑا کر دے۔ آمین۔

۱۔ ہمارے ہندوستانی مسلمان ص ۲۶۸، ۲۶۹۔

قضاء علی الغائب

مولانا المحترم! زید لطفکم سلام مسنون

مع الخیر ہوں، خدا کرے آپ سب لوگ بعافیت ہوں۔

اس طرح مقدمہ (۳۳۰۷/۱۰۹) کے فیصلے سے متعلق منجانب مدعا علیہ حضرت امیر شریعت مدفیوضہ کی خدمت میں اپیل دائر ہوئی ہے، جس میں مدعا علیہ کا اعتراض یہ ہے کہ مقدمہ ہذا میں مدعیہ کا اظہار و بیان میری غیر موجودگی میں لیا گیا ہے، اور اس میں فریق کی غیر موجودگی میں دعوی اور شہادت کی سماعت کے خلاف بدائع اور معین الحکام کی عبارتیں درج کردی گئی ہیں۔

لیکن اس سلسلہ میں یہ عرض کردینا ضروری ہے کہ اب تک دار القضاء میں مقدمات کی سماعت کا ضابطہ یہی رہا ہے کہ اگر تاریخ پیشی پر صرف مدعا علیہ اور اس کے گواہان آئے تو مقدمہ کی سماعت ملتوی کردی گئی، اس لئے کہ جب اس پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوا تو رفع الزام کا کیا موقع ہے، لیکن اگر مدعیہ حاضر ہوگئی اور مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہ ہوا تو مدعیہ کا اظہار قلم بند کرلیا جاتا ہے، اور اگر اس کے گواہان بھی آگئے تو گواہوں کی شہادت بھی لے لی جاتی ہے، اور مدعا علیہ کو دوسری تاریخ میں رفع الزام کا موقع دیا جاتا ہے، اب تک یہی تعامل ہے، اور اکثر وبیشتر مقدمات کی سماعت اسی طرح ہوا کرتی ہے۔

حضرت مولانا ابو المحاسن محمد سجاد صاحب نور اللہ مرقدہ تو اپیل کی سماعت فرمایا نہیں کرتے تھے، اس لئے ان کی سماعت کا تو کوئی حوالہ نہیں پیش کرسکتا، البتہ ان کی موجودگی اور ان کی واقفیت میں ایسا ہوتا رہا، لیکن مولانا نور الحسن صاحب کا طریق کار یہی رہا، خود مولانا عبد الصمد صاحب مدظلہ نے تربیت قضاء کے موقع پر ایک مقدمہ کی سماعت اسی طرح فرمائی ہے کہ مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہیں ہوا، تو مدعیہ وگواہان مدعیہ کا اظہار و بیان لے کر مدعا علیہ کی جانب کی کاروائی کے لئے دوسرا موقع عنایت فرمایا ہے، یہ تو میں نے نظیریں پیش کیں، طریق کار کی دشواری یہ ہے کہ اگر فریقین وگواہان فریقین کے اظہار وبیان کے لئے بالمشافہ و بالمقابلہ کی شرط لازمی قرار دے دی جائے تو پھر بہت کم مقدمات ایسے ہوں گے جن کی سماعت ہوسکے گی، اکثر وبیشتر مقدمات کو مدعیہ کی ایک یا دو بار حاضری کے بعد خارج کردینا پڑے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ حاضر نہیں ہوگا، بالخصوص جب کہ مدعا علیہ کو اس کا علم ہوجائے گا، کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی، تو وہ قصداً حاضر نہیں ہوگا۔

اس لئے میں روزہ مرہ کی سماعت مقدمہ میں دشواری محسوس کرنے لگا ہوں۔

کیا ”فلا تسمع الدعوی والبینة إلا علی خصم حاضر“ میں حاضر سے مراد بالمشافہ و بالمقابلہ ہے؟ یا قضاء علی الغائب کی روک تھام ہے؟

اگر مقصود بالمشافہ و بالمقابلہ ہے تو پھر ”إن الأحکام یختلف باختلاف الزمان“ کے تحت ہمارا طریق کار جاری رہ سکتا ہے یا نہیں؟ تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی روشنی بخشی جائے؟ (محمد شفیع)

دار القضاء امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

مکرم بندہ! سلام مسنون۔

گرامی نامہ موصول ہوا، مقدمہ (۳۳۰۷/۱۰۹) کے جس معاملہ کا آپ نے تذکرہ فرمایا ہے، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تحریر مرتب کی گئی ہے، جو ارسال خدمت ہے:

صورت مذکورہ میں قاضی نے مقدمہ کے اندر مدعیہ کے دعوی کی سماعت مدعا علیہ کی غیر حاضری میں کی ہے، اگرچہ مدعا علیہ مقدمہ کی باقی کاروائی میں حاضر رہا ہے۔

شرائط صحت دعوی کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ”بدائع“ نے لکھا ہے:

”فلا تسمع الدعوی والبینة إلا علی خصم حاضر“(۱)۔

(اور صحت دعوی کی شرطوں میں سے ایک مدعا علیہ کی حاضری ہے، لہذا اس کی عدم موجودگی میں دعوی اور ثبوت کی سماعت نہیں کی جاسکتی)۔

امام شافعیؒ کے یہاں یہ شرط نہیں، اس لئے کہ ان کے خیال میں سماع دعوی، اقامت بینہ اور فیصلہ سب ہی مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں ہوسکتے ہیں، حنفیہ چونکہ قضاء علی الغائب کو جائز نہیں کہتے، اس لئے وہ مدعا علیہ کی حاضری، دعوی، شہادت، اور فیصلہ یعنی مقدمہ کے سارے مراحل میں ضروری قرار دیتے ہیں۔

”ھذا عندنا وعند الشافعي حضرة المدعی علیه لیست بشرط لسماع الدعوی والبینة والقضاء فیجوز القضاء علی الغائب عنده وعندنا لایجوز“(۲)۔

”مدعا علیہ کا موجود ہونا مقدمہ کے سارے مراحل میں ہمارے یعنی حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سماع دعوی، شہادت اور فیصلہ میں کسی کے لئے مدعا علیہ کی

۱- بدائع ۲۲۲/۶۔

۲- حوالہ سابق۔

حاضری شرط نہیں ہے، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک قضا علی الغائب جائز ہے، لیکن ہمارے حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں''۔

در مختار میں ہے:

''وشرطها اى شرط جواز الدعوى مجلس القضاء وحضورهم فلا يقضى على غائب''

(اور جواز دعوی کی شرط مجلس قضاء کا ہونا، اور مدعی و مدعا علیہ کا حاضر ہونا ہے، اس لئے کسی غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا)۔

مدعا علیہ شہر ہی سے غائب ہو، یا شہر میں موجود ہو، لیکن مجلس قضاء میں حاضر نہ ہو، شہادت کے وقت غائب ہو، یا شہادت گذر جانے کے بعد غائب ہو، بہر حال وہ غائب شمار کیا جائے گا، اور اس صورت میں مقدمہ کی کاروائی جاری رکھی گئی تو یہ قضاعلی الغائب سمجھا جائے گا۔

''فلا يقضى على الغائب اى بالبينة سواء كان غائباً وقت الشهادة أو بعدها وبعد التزكير وسواء كان غائباً عن المجلس او عن البلد''(۱)۔

(لہذا غائب کے خلاف فیصلہ بینہ (ثبوت) کی بنیاد پر نہ ہو سکے گا، خواہ وہ بوقت شہادت غائب رہا ہو، یا اس کے اور تزکیر کے بعد، اسی طرح مجلس قضاء سے غائب ہو، یا شہر سے)۔

تنزیہی الفاظ شامی نے ''کتاب القضاء'' میں تحریر کئے ہیں (۴/۴۶۵) اس لئے اصل مذہب یہی قرار پایا کہ مدعا علیہ کی حاضری کاروائی کی ہر منزل پر شرط ہے۔

لیکن جب عملی دقتوں سے دوچار ہونا پڑا تو امام یوسفؒ کو اپنی رائے میں ترمیم کرنی پڑی، یعنی اگر مدعا علیہ دعوی اور شہادت کے وقت تو موجود رہے لیکن گواہ گذرنے کے بعد وہ غیر حاضر ہو جائے تو اس کی سابقہ حاضریاں کافی ہوں گی، اور قاضی مدعا علیہ کی غیر حاضری کے باوجود گذرے ہوئے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کر دے گا۔

''لكن فى الخامس من جامع الفصولين عن الخانية غاب المدعى عليه بعد ما برهن عليها وغاب الوكيل بعد قبول البينة قبل التعديل أو مات الوكيل ثم عدلت تلك البينة لا يحكم بها، وقال ابويوسف: يحكم وهذا الحق''

''جامع الفصولین کی فصل خامس میں خانیہ سے منقول ہے کہ ثبوت گذر جانے کے بعد مدعا

۱۔ قرۃ عیون الاخیار تکملہ ردالمحتار ص ۳۷۸۔

علیہ یا ثبوت کے قبول کرنے کے بعد مگر جرح کے پہلے وکیل غائب ہو گیا یا مر گیا پھر ثبوت پر جمع ہوئی تو فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: فیصلہ دیا جائے گا اور یہی درست ہے''۔

ابتداءً تو امام ابو یوسفؒ اس کے قائل تھے کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرے اور پھر فیصلے کے وقت غائب رہے، تو بھی اس کے خلاف قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

''كان أبويوسف يقول: أو لا يقضى بالبينة والإقرار على الغائب جميعا''

(امام ابو یوسفؒ ابتداءً فرماتے تھے کہ بینہ اور اقرار کے ذریعہ مدعا علیہ غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جاسکتا)۔

لیکن تجربات اور حالات نے انہیں مجبور کیا کہ وہ اپنی اس رائے سے رجوع کریں۔

''ثم رجع لماابتلى بالقضاء''

(پھر جب وہ ایسے مقدمات سے دوچار ہوئے تو رجوع فرمالیا)۔

اور انہیں یہ فتوی دینا پڑا کہ مدعا علیہ گواہی گذرنے کے بعد یا دعوی کا اقرار کرنے کے بعد مجلس قضاء سے غائب ہو جائے تو دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔

''وقال يقضى جميعا''

(اور فرمایا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا)۔

اور امام ابو یوسفؒ کو اپنے مسلک میں یہ ترمیم اس وجہ سے کرنی پڑی کہ اگر وہ اس شرط کو قائم رکھتے تو قضاء کا مقصد اصلی فوت ہو جاتا، اور وہ لوگوں کے حقوق اور اموال کو ضائع ہونے سے نہ بچا سکتے تھے۔

''واستحسنه حفظا لأموال الناس''(۱)۔

(اور آپ نے لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے اس (قضاعلی الغائب) کو مستحسن قرار دیا)۔

اب بات یہاں آ کر ٹھہری کہ حنفیہ میں سے طرفین کے یہاں مدعا علیہ کی حاضری تینوں موقعوں پر شرط ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں صرف سماع دعوی اور شہادت کے وقت۔

۲۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ''قضاعلی الغائب'' کر دیا تو کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں کتب فقہیہ میں بڑا اضطراب ہے، ان تمام عبارات کو سامنے رکھ کر مسئلہ کی تردیدیوں کی جاسکتی ہے کہ:

''وہ قاضی جس نے ''قضاعلی الغائب'' کیا ہے، کیا وہ خود اس کے قائلین میں سے ہے؟ یا وہ حنفی ہے جس کا مسلک

۱۔ فتح القدیر ۶/۴۰۲۔

قضا علی الغائب جائز نہیں ہے"۔

پہلی صورت میں حنفیہ سے اظہر روایت یہی ہے کہ وہ قضاء نافذ ہوگی، اور ایک روایت یہ ہے کہ وہ نافذ نہ ہوگی، صاحب "منیہ، بزازیہ، مجمع الفتاوی" وغیرہ مختلف فقہاء نے اسے ترجیح دی ہے، اور "درمختار" میں وعلیہ الفتوی کہا ہے۔

"ولو قضى على غائب بلا نائب ينفذ فى أظهر الروايتين عن أصحابنا، ذكره ملا خسرو فى باب خير الغيب، وقيل: لا ينفذ، ورجحه غير واحد والمنية، والبزازية و مجمع الفتاوى، وعليه الفتوى"(۱)۔

"اور اگر قاضی نے مدعا علیہ غائب کے خلاف اس کے کسی نائب کے بغیر فیصلہ کر دیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ سے اظہر روایتیں یہی ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا، ملا خسرو نے اسے "باب خیار الغیب" میں ذکر کیا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ قضاء نافذ نہیں ہوگی، اکثر فقہاء اور منیہ، بزازیہ اور مجمع الفتاوی نے اسی قول ثانی کو ترجیح دی ہے اور اسی پر فتوی ہے"۔

ہم نے اس عبارت کو پہلی صورت کے ساتھ خاص کر دیا حالانکہ الفاظ مطلق ہیں، اس لئے کہ شامی نے:

"من یری جوازہ کشافعی" (جو قضا علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں جیسے حضرت امام شافعیؒ) پر اسے محمول کیا ہے، رہا سوال قاضی حنفی کا:

"تو اگر یہ فیصلہ مدعا علیہ کی غیبت میں قاضی حنفی نے کیا ہے تو سوال ہوگا کہ وہ قاضی حنفی مجتہد ہے یا مقلد؟ پھر یہ فیصلہ اس نے ناسیا کیا ہے یا عامدا۔

کسی مختلف فیہ مسئلہ میں ان سب صورتوں کے جواب اس وقت معلوم ہوسکیں گے جب ہم قضا فی المجتہد فیہ کے تفصیلی حکم کو جان لیں اور وہ یہ ہے کہ قاضی حنفی نے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ اگر ناسیاً کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور اگر فیصلہ قصد وعمد کا نتیجہ ہو تو پھر قاضی مجتہد ہو، یا مقلد دونوں صورتوں میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی بنیاد پر بہر حال فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت عدم نفاذ کی ہے، اور صاحبین ہر تین صورت میں عدم نفاذ کے قائل ہیں۔

"لو قضى فى المجتهد فيه ناسيا لمذهبه مخالفالرأيه نفذ عند أبى حنيفةؒ رواية واحدة، وان كان عامداً ففيه روايتان وعندهما لا ينفذ فى الوجهين ...... هذا كله فى المجتهد"(۲)۔

۱۔ درمختار ۴/۴۰۷۔

۲۔ شامی۔

"اور اگر قاضی نے مجتہد فیہ مسائل میں اپنے مذہب کو بھول کر اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک ہی روایت ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا، اور اگر اس نے عمداً فیصلہ کر دیا تو اس میں دو روایتیں ہیں (نفاذ اور عدم نفاذ کی) اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یہ سب مجتہد کے بارے میں ہیں"۔

"وفى شرح الوهبانية للشرنبلالى كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامد الاينفذ اتفاقا"

(شرنبلالی کی شرح الوہبانیہ میں مذکور ہے کہ (اگر) اس شخص نے اپنے مذہب کے خلاف قصداً فیصلہ کیا جو مجتہد نہیں ہے، جیسے ہمارے زمانہ کے حنفیہ تو بالاتفاق یہ قضاء نافذ نہیں ہوگی)۔

اس اتفاقا پر شامی نے یہ لکھ کر:

"هذا مبنى على إحدى الروايتين عن الامامؒ فى العامد أما على رواية النفاذ فلا تصح حكاية الاتفاق"(۱)۔

(یہ اتفاقا کہنا عامد کے بارے میں امام اعظمؒ سے منقولہ دو روایتوں میں سے ایک کی بناء پر ہے، لیکن نفاذ کی روایت کے پیش نظر اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں)۔

بحر کا دعوی بھی سن لیجئے:

"وادعى فى البحران المقلد إذا قضى بمذهب غيره أو برواية ضعيفة وبقول ضعيف نفذ"(۲)۔

(اور بحر میں دعوی کیا گیا ہے کہ مقلد اگر غیر کے مذہب پر یا کسی ضعیف روایت پر یا کسی ضعیف قول پر فیصلہ کر دے تو نافذ ہوجائے گا)۔

اور صاحبین کا اصل مسلک اور ان سے معتمد علیہ روایت تو یہی ہے کہ قضا مقلد بخلاف رایہہ نافذ نہیں ہوگی، لیکن ایک روایت ان سے بھی نفاذ کی ہے۔

"إذا لم يكن القاضى مجتهدا أو قضى بالفتوى على خلاف مذهبه نفذ، وليس لغيره نقضه وله نقضه كذا عن محمد، وقال الثانى ليس له نقضه اه"

"جب قاضی مجتہد نہیں ہو اور فتوی کے ذریعے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو نافذ

۱۔ شامی۔

۲۔ حوالہ بالا۔

ہوجائے گا، اور کسی دوسرے کو اس فیصلہ کو توڑ دینے کا کوئی حق نہیں، ہاں خود قاضی کو اس کے نقض کا حق ہے، امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے، اور دوسرے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خود قاضی کو بھی اپنے فیصلہ کے نقض کا حق نہیں''۔

بزازیہ کی اس روایت کی بنیاد پر صاحبین بھی نفاذ کے قائل ہیں، فرق یہ ہے کہ امام محمدؒ خود قاضی کو اس فیصلہ کے توڑنے کا اختیار دیتے ہیں، جو فیصلہ وہ اپنی رائے کے خلاف کر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ اس کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتے۔

یہ گفتگو تو اصل رائے پر ہوئی، اب فتوی اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے۔

"والفتوى على قولهما، وذكر في الفتاوى الصغرى أن الفتوى على قوله فقد اختلف في الفتوى"(۱)۔

(فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے اور ''فتاوی صغری'' میں ہے کہ فتوی امام اعظمؒ کے قول پر ہے، لہذا فتوی میں اختلاف ہوگیا)۔

امام ابن ہمام نے زمانہ کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے کہ ''کہیں ہوا نفس کے متبعین اسے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ نہ بنالیں'' صاحبین کا قول پسند کیا ہے۔

"ولا وجه في هذالزمان أن يفتى بقولهما، لأن التارك لمذهبه عامدا لا يفعله إلالهوى باطل لالقصد جميل"(۲)۔

(اس زمانہ میں مناسب یہی ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جائے، اس لئے کہ اپنے مذہب کا عمداً چھوڑ دینے والا ہوائے باطل ہی کے لئے ایسا کرسکتا ہے کسی اچھے مقصد سے نہیں)۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اب ''قضاء علی الغائب'' جو ایک امر مجتہد فیہ ہے اس کا حکم یہ ہوا کہ اگر قاضی حنفی نے ''قضاء علی الغائب'' کیا تو یہ فیصلہ اس نے ناسیاً کیا ہوگا، یا عامداً، پھر وہ مجتہد ہوگا، یا مقلد، امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کی بنیاد پر ان تمام صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کی بنیاد پر عمداً فیصلہ کی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، صاحبین کے مسلک کی بنیاد پر کسی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، ''بزازیہ'' نے جو روایت ضعیفہ صاحبین سے نقل کی ہے اس کی بنیاد پر قاضی مقلد کا فیصلہ نافذ ہوجائے گا، اب جو لوگ صاحبینؒ کی رائے پر فتوی دیتے ہیں ان کے نزدیک قاضی حنفی کا فیصلہ غائب پر نافذ

۱۔ شامی۔
۲۔ شامی۔

نہ ہوگا اور جو لوگ امام صاحبؒ کی روایت کو اختیار کرتے ہیں ان کے نزدیک ''قضاء علی الغائب'' نافذ ہوگی، چاہے قاضی شافعی ہو یا حنفی۔

"قلت: بقي ما لو قضى الحنفي بذلك ولا يخفى أنه يأتي فيه الكلام المار "فيما لو قضى في مجتهد فيه بخلاف رأيه "وما فيه من التفصيل واختلاف بالتصحيح، فعلى قول من رجح الجواز لا يبقى فرق بين الحنفي، وغيره"۔

''میں کہوں گا کہ یہ بات رہ گئی کہ اگر حنفی قاضی غائب پر فیصلہ کردے اور یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں وہ کلام آئے گا جس میں مسائل مجتہد فیہ کے بارے میں خلاف رائے فیصلہ کردینے کی بحث ہے، اور اس میں جو تفصیل واختلاف تصحیح ہے تو جواز کے ترجیح دینے والوں کے قول پر حنفی اور غیر حنفی کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں''۔

اور ''قنیہ'' کی اس تصریح کا محل بھی یہی ہے کہ ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی قید نہیں ہے۔

"وعلى هذا محمل ما صرح به في القينية من أنه لا يشترط في نفاذ القضا ء على الغائب أن يكون من شافعي"(۱)۔

(اور قنیہ کی تصریح کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی شرط نہیں ہے)۔

اس طرح ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ کا مسئلہ اختلاف روایات اور اختلاف تصحیح کا محل بن گیا ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اکثر محققین کا رجحان ''عدم نفاذ قضاء علی الغائب'' کی طرف ہے، جیسا کہ علامہ قاسم، ابن الغرس، صاحب ''بحر'' اور صاحب ''درمختار'' کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دار القضاء امارت شرعیہ میں طریق کار یہ رہا ہے کہ اگر مدعی حاضر ہوجائے اور مدعا علیہ حاضر نہ ہو تو مدعی کا بیان لے لیا جاتا ہے، اور مدعا علیہ کو رفع الزام کا موقعہ بعد کو دیا جاتا ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ اگر صاحبینؒ کے قول کی بنیاد پر جسے بہت سے محققین کی تائید حاصل ہے اس طریق کار کو غلط قرار دیا جائے، اور ''سماع دعوی علی الغائب'' بھی ہے، تو اکثر و بیشتر مقدمات کو مدعی کی ایک دو بار حاضری کے بعد خارج

۱۔ شامی۔

کردینا پڑے گا، علی الخصوص جب مدعا علیہ کو اس کا علم ہو جائے گا کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی تو وہ قصداً حاضر نہ ہوگا۔

لہذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مجبور کن حالات میں کون سی راہ اختیار کی جائے، جبکہ اس طریق کار سے قضاء کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، اور اقامت حق و رفع ظلم جو فریضہ قاضی ہے، متعذر ہو کر رہ جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کیا رہنمائی کرتے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں پہلی اصولی بات تو یہ سمجھنی چاہئے کہ ان امور میں بنیادی حیثیت صاحب حق تک حق کو پہونچانے، مظلوم سے ظلم کو رفع کرنے، اور حق کو ہلاکت سے بچانے کو حاصل ہے، اگر کہیں حالات میں اس قدر تبدیلی پیدا ہو جائے کہ ایک اصول کی پابندی، حرج اور تعطیل احکام کو موجب ہو تو اس اصول کو ترک کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جب احکام ہی معطل ہو جائیں، رفع ظلم ہی نہ ہو سکے تو قاضی اور قضاء کے قیام کا فائدہ ہی کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ دین حرج اور ضیق کو دور کرتا ہے، "الحرج مدفوع" مشہور اصول ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے انتہائی احتیاط، لیکن پوری فراخ دلی کے ساتھ حالات کا جائزہ لے کر لوگوں کو ضرر سے بچایا ہے۔

مثلاً: ''شہادۃ علی الشہادۃ'' کا جائزہ عام قانونی نقطہ نظر سے لیجئے، اسے ہرگز صحیح نہیں کہا جا سکتا، اولاً تو اس لئے کہ شہادت عبادت بدنی ہے، اس میں نیابت جاری نہیں ہو سکتی، دوسرے یہ کہ بات جب چند زبانوں پر پھرتی ہے تو جتنے ہی اس میں واسطے بڑھتے ہیں اس میں تبدیلی اور ترمیم کا شبہ بڑھتا ہے، حالانکہ شہادت انتہائی احتیاط کی متقاضی ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض دفعہ شاہد اصل ادائے شہادت سے عاجز ہوتا ہے، اور اس صورت میں ''إلغاء حقوق'' کا خطرہ ہے، اس لئے فقہاء نے ان خرابیوں کے باوجود ''شہادۃ علی الشہادۃ'' کو جائز قرار دیا ہے۔

''الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق لا يسقط بالشبهة، لهذا استحسان لشدة الحاجة إليها اذ شاهد الأصل قد يعجز عن أداء الشهادة بعض العوارض فلولم يجز الشهادة على الشهادة أدى إلى إلغاء الحقوق''(۱)۔

''شہادت علی الشہادۃ ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا اور یہ شہادت کی شدت حاجت کی وجہ سے استحسان ہے اس لئے کہ اصل گواہ بعض عوارض کی وجہ سے ادائے شہادت سے عاجز ہو جایا کرتا ہے اب اگر شہادت علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو یہ اہلاک حقوق کی طرف مفضی ہو جائے گا''۔

۱۔ ہدایہ اخیرین ص ۱۵۳۔

اس طرح فقہاء نے بعض مسائل میں ''شہادت بالتسامع'' کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ شہادت کی خمیر میں مشاہدہ اور معائنہ داخل ہے، اس لئے ایسا علم یقینی جو مشاہدہ و معائنہ کا نتیجہ ہوتا ہے، حاصل ہوئے بغیر محض تسامع کی بنیاد پر شہادت جائز نہیں ہونی چاہئے، لیکن جب فقہاء نے دیکھا کہ بعض معاملات ایسے ہیں جن کے مشاہدہ کرنے والے عموماً کچھ خاص ہی لوگ ہوتے ہیں، لیکن ان کے احکام و اثرات زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان معاملات میں تسامع کی بنیاد پر شہادت جائز قرار نہ دی جائے تو حرج، اور تعطیل احکام لازم آئے گی، اس لئے انہوں نے اس سے بچنے کے لئے شہادت بالتسامع کو جائز قرار دیا۔

''وجه الاستحسان أن هذه الأمور تختص بمعائنة خواص من الناس ويتعلق بها أحكام تبقى على القضاء القرون فلولم يقبل فيها الشهادة بالتسامع أدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام''(۱)۔

''استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور خاص ان لوگوں کے معائنہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں اور ان سے ایسے احکام متعلق ہیں جو زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان امور میں ''شہادت بالتسامع'' کو قبول نہ کیا جائے تو حرج اور تعطیل احکام لازم آئے گی''۔

اس سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ ''رسائل ابن عابدین'' کی یہ عبارت ہمیں بہت زیادہ روشنی بخشتی ہے:

''فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان بتغير عرف أهله، أو حدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لوبقى الحكم على ماكان عليه، أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ويخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرور والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة بناها على ما كان فى زمنه لعلمهم، بانه لو كان فى زمنهم يقال بما قالوا به آخذا من قواعد مذهبه''(۲)۔

''پس بہت سارے احکام اختلاف زمانہ اور اہل زمانہ کے عرف کے تغیر یا کسی ضرورت کے پیدا ہو جانے، یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر حکم جوں کا توں رہے تو اس سے لوگ ضرر اور مشقت میں پڑ جائیں گے اور وہ حکم قواعد شرعیہ کے منشاء کے خلاف ہو جائے گا جن کی بنیاد عالم کو بہترین نظام اور عمدہ احکام پر باقی رکھنے کے لئے دفع ضرر و فساد اور تخفیف و تیسیر پر ہے، لہذا آپ کو بہت سے مشائخ مذہب نظر آئیں گے جنہوں نے بہت ساری جگہوں میں مجتہد کی ان

۱۔ ہدایہ اخیرین ص ۱۴۳، کتاب الشہادت۔
۲۔ ۱۳۶/۱۔

تصریحات کی مخالفت کی ہے جو اس مجتہد کے زمانہ کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ مشائخ مجتہد کے قواعد مذہب کے پیش نظر جانتے ہیں کہ اگر وہ ان لوگوں کے زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ لوگ کہتے ہیں"۔

اس طرح کے تغیر، ضرورت کے حدوث اور فساد اہل زمانہ کی وجہ سے احکام میں تغیر پیدا ہوتا ہے تا کہ مشقت وضرر کو دور کیا جاسکے، اور تخفیف وتیسیر حاصل کی جاسکے جو بنیاد احکام ہے۔

اس تفصیل کے بعد شامی نے چند ایسی مثالیں بھی بتائی ہیں جہاں ضرورت کی وجہ سے ائمہ حنفیہ کے متفقہ مسلک کو چھوڑ دینا پڑا ہے، ان حالات کی بنیاد پر اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگر واقعی ضرورت متحقق ہو، اور "قضاء علی الغائب" کے عدم جواز سے قاضی کے فریضہ رفع ظلم پر اثر پڑتا ہو، اور لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو تو دفع ضرر، اور رفع فساد کی خاطر "قضاء علی الغائب" کے جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے، اور کتب فقہ کے مطالعہ کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خود اکابر حنفیہ کو اس مسئلہ میں بعض عملی دقتوں سے دوچار ہونا پڑا، اور انہیں توسع کی راہ اختیار کرنی پڑی۔

اس کی ایک مثال تو ذکر کی جاچکی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے طرفین سے اختلاف کر کے سماع، دعوی، اور اقامت بینہ کے بعد حضور خصم کی شرط اڑا دی اور اس صورت میں قضاء علی الغائب کے جواز کا قول اختیار کیا، تا کہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کی جاسکے، بلکہ بعض صورتوں میں قضاۃ نے مجبور ہو کر ایسا طریقہ اختیار کیا، جہاں خصم کی غیر حاضری کے باوجود مقدمہ کی ساری کارروائی جاری رکھی جاسکتی ہے، مثلاً: خواہر زادہ نے قضاء علی المسخر کو جائز قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بعینہ قضاء علی الغائب ہے اس لئے کہ مسخر کہتے ہی ہیں اس شخص کو جسے خصم غائب کی طرف سے قاضی وکیل مقرر کردے، تا کہ اس پر دعوے کی سماعت کی جاسکے۔

"تفسیر المسخر أن ینصب القاضی وکیلا عن الغائب لیسمع الخصومة علیه"(۱)۔

(مسخر کی تفسیر یہ ہے کہ قاضی خصم غائب کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کردے تا کہ قاضی اس پر دعوے کی سماعت کرسکے)۔

خواہر زادہ کے بارے میں تو خیر کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواز "قضاء علی الغائب" کے قائل ہیں جو اکثر فقہاء کے نزدیک مرجوح ہے، لیکن خود وہ فقہاء جو "قضاء علی الغائب" کو جائز نہیں کہتے اور نہ اسے نافذ مانتے ہیں ضرورت کے وقت "قضاء علی المسخر" کو جائز کہتے ہیں، اور یہی معتمد قول ہے۔

۱۔ شامی۔

"والمعتمد أن القضاء على المسخر لا یجوز إلا بضرورة"(۱)۔

(اور معتمد قول یہی ہے کہ "قضاء علی المسخر" بلاضرورت جائز نہیں ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر قضاء قاضی متعذر ہو، اور صاحب حق، حق تک نہ پہونچ سکے، نیز مدعا علیہ کے حاضر ہونے کی کوئی صورت نہ ہو تو قاضی اس خصم غائب کی طرف سے کوئی نائب مقرر کرکے مقدمہ کی سماعت اور اس کا فیصلہ کرسکتا ہے۔

در مختار نے اس ضرورت کی چند صورتیں بھی نقل کی ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ:

"الخامسة إذا توارى الخصم"

(پانچویں صورت خصم کے روپوش ہوجانے کی ہے)۔

گو ان تمام صورتوں میں متاخرین کا فیصلہ یہ ہے کہ:

"فالمتاخرون على أن القاضی ینصب وکیلا فی الکل"

(پس متاخرین اس کے قائل ہیں کہ تمام صورتوں میں قاضی خصم غائب کی طرف سے وکیل مقرر کردے)۔

شامی نے "شرح ادب القاضی" سے اس مسئلہ کی تفصیل نقل کی ہے:

"وقال رجل للقاضی: لی علی فلان حق، وقد توارى فی منزله، فالقاضی یکتب إلى الوالی فی إحضاره، فإن لم یظفر به وسأل الطالب الختم على بابه، فإن أبى بشاهدین أنه فی منزله، وقالا رأیناه عند ثلثة أیام أو أقل ختم علیه..... فإذا ختم وطلب المدعی أن ینصب له وکیلا فبعث القاضی إلى داره رسولا مع شاهدین ینادی بحضرتهما ثلاثة أیام فی کل یوم ثلاث مرات یا فلان بن فلان "أن القاضی یقول لک أحضر مع خصمک فلان مجلس الحکم" والأنصب لک وکیلا وقبلت بینة علیک فإن لم یخرج نصب له وکیلا أسمع شهود المدعی وحکم علیه بمحضر وکیله"

"ایک شخص نے قاضی سے کہا کہ میرا فلاں پر حق ہے اور وہ گھر میں روپوش ہوگیا ہے، تو قاضی حاکم کو لکھے گا کہ وہ اسے حاضر کرائے، اگر اس میں کامیابی نہ ہو، اور مدعی درخواست کرے کہ اس کے دروازے پر مہر کردی جائے تو اگر وہ دو گواہ پیش کرے جو اس کی گواہی دیں کہ ہم نے تین دن ہوئے یا کم، کہ اسے دیکھا ہے تو قاضی اس گواہی کے بعد مہر کرادے گا، جب مہر کے بعد مدعی مطالبہ کرے کہ اس کی طرف سے وکیل مقرر کرلیا جائے، تو قاضی اس کے گھر پر دو گواہوں کے ساتھ ایک قاصد بھیجے گا جو ان دونوں کی موجودگی میں تین دن تک پکار کر کہے گا کہ اے فلاں بن فلاں تجھ کو قاضی

۱۔ درمختار۔

کا حکم ہے کہ اپنے فلاں فریق کے ساتھ حاضر عدالت ہو، ورنہ وہ تیری طرف سے وکیل رکھ کر مقدمہ کی سماعت شروع کردے گا، وہ روزانہ تین بار ایسا ہی کرے گا اس کے باوجود بھی اگر وہ نکلے تو قاضی اس کی طرف سے وکیل مقرر کردے گا اور مدعی کی شہادت کی سماعت شروع کردے گا اور مدعا علیہ کے وکیل کی موجودگی میں فیصلہ دے گا"۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کی عملی دقتوں سے ان فقہاء کو بھی دوچار ہونا پڑا، اور انہیں یہ صورت اختیار کرنی پڑی، یہ بھی خیال رکھا جائے کہ یہ قول محض متاخرین فقہاء کا نہیں بلکہ امام ابو یوسفؒ جن کو قضاء کی ممارست بہت زیادہ تھی، اس قول پر مجبور ہوئے کہ جب قاضی مدعا علیہ کے قصداً چھپنے اور قضاء سے بھاگنے کا یقین کرے تو وکیل مقرر کرکے فیصلہ کرسکتا ہے، وهو قول الشامی۔

اور "شرح ادب القاضی" نے تو اس جواز "قضاء علی المسخر عند الضرورة" کو تمام ائمہ کی طرف منسوب کردیا ہے:

"ونقل شرح الوهبانيه عن شرح أدب القاضى أنه قول الكل"(۱)۔

اس لئے ان اقوال کی بنیاد پر اس فریضہ محکومہ کو زندہ رکھنے، حق قائم کرنے اور ظلم رفع کرنے کی خاطر ان صورتوں میں جہاں حضور خصم کی شرط سے تعطیل احکام، جرح اور حقوق ناس کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، ائمہ ثلاثہ کے قول اور ائمہ حنفیہ کی اس روایت کو معمول بہا بنایا جاسکتا ہے جس میں "قضاء علی الغائب" جائز ہے، اور قاضی کو حق ہونا چاہئے کہ وہ مقدمات کی سماعت مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کرے، بلکہ جب مصالح متقاضی ہوں اور مدعا علیہ کے قصداً غائب رہنے اور دار القضاء سے فرار کا یقین حاصل ہوجائے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ بھی کرسکتا ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ صاحب "فتح القدیر" حالانکہ اس معاملہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، پھر بھی مصالح کے داعی ہونے کے وقت وہ بھی "قضاء علی الغائب وللغائب" کو جائز کہتے ہیں:

"إذا رأى القاضى المصلحة على الغائب أوله فحكم، فإنه ينفذ، لأنه مجتهد فيه"(۲)۔

(جب قاضی نے مصلحت کے پیش نظر "قضاء علی الغائب" یا "قضاء للغائب" کردیا تو وہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے)۔

اور اس سلسلہ میں کہ مصالح کی رعایت کرتے ہوئے "قضاء علی الغائب" کا فتوی دیا جاسکتا ہے، علامہ محمود کی

۱۔ شامی۔
۲۔ فتح القدیر۔

عبارت "جامع الفصولین" میں زیادہ واضح ہے، پہلے تو انہوں نے اس مسئلہ میں جو اختلاف واضطراب پیدا ہوا ہے، اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"وقد اضطرب آراؤهم وبيانهم فى مسائل الحكم الغائب وعليه ولم يصل ولم ينقل عنهم أصل قوى ظاهر يبنى عليه الفروع بلا اضطراب وإشكال"

"قضاء للغائب اور قضاء علی الغائب کے مسائل کے بارے میں فقہاء کے اقوال وآراء مضطرب ومختلف ہیں اور ان سے کوئی واضح قوی اصل منقول نہیں ہے جس پر بلا کسی اضطراب واشکال کے فروع کی بنیاد استوار کی جائے"۔

اور اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ میں اپنی رائے تحریر کی ہے کہ مفتی کا فریضہ ہے کہ وہ ان واقعات پر اچھی طرح غور کرے، پوری احتیاط سے کام لے اور حرج اور ضرورتوں کو سامنے رکھ کر ہر پہلو پر غور کرکے "قضاء علی الغائب" کے جواز یا فساد کا فتوی دے:

"فالظاهر عندى أن يتأمل فى الوقائع ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتى بحسبها جوازا أو فسادا"

(پس میرے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ مفتی ان واقعات پر اچھی طرح غور وفکر کرکے، پوری احتیاط سے کام لینے اور حرج اور ضرورتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد "قضاء علی الغائب" کے جواز یا فساد کا فتوی دے)۔

مثلاً: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر غائب ہوگیا اور معلوم نہیں کہ کہاں ہے؟ یا جگہ معلوم ہے، لیکن اسے حاضر نہیں کیا جاسکتا، یا عورت اور اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی اور مانع کی وجہ سے وہاں تک پہونچ نہیں سکتے، تو ایسی صورتوں میں جہاں احضار خصم متعذر ہے اگر مدعی، مدعا علیہ غائب پر بینہ قائم کردے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہوجائے کہ یہ حق ہے تو اسے غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کا حق ہے، اور مفتی کو اس کے جواز کا فتوی دینا چاہئے۔

"لو طلق امرأته عند العدل فغاب عن البلد ولايعرف مكانه، أو يعرف ولكن يعجز عن إحضاره أو عن أن تسافر إليه هى أو وكيلها لبعده أو لمانع آخر، أو المديون لو غاب وله نقد فى البلد،

لو برهن على الغائب وغلب على ظن القاضي أنه لا تزوير ولا حيلة فيه فينبغي أن يحكم عليه وله، وكذا للمفتي أن يفتي بجوازه"

"اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر شہر سے غائب ہو جائے اور معلوم نہیں کہ وہ کہاں ہے یا جگہ معلوم ہے، لیکن اس کے حاضر کرنے کی قدرت نہیں، یا عورت اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی دوسرے مانع کی وجہ سے وہاں کا سفر نہیں کر سکتے، یا مدیون اگر شہر میں اپنا نقد چھوڑ کر غائب ہو جائے تو اگر مدعی مدعا علیہ غائب کے خلاف بینہ قائم کر دے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اس میں مکر و فریب نہیں ہے تو اس کو "قضاء علی الغائب" و "للغائب" کر دینا چاہئے"۔

اور اس کی علت بھی انہوں نے بالکل صاف کر دی ہے:

"دفعا للحرج والضرورات وصيانة الحقوق"

(حرج اور ضرورتوں کو دور کرنے اور حقوق کی حفاظت کے لئے)۔

خصوصاً جب کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور اس میں اختلاف روایت وتصحیح خود ائمہ حنفیہ ومشائخ حنفیہ کے درمیان ہے:

"مع أنه مجتهد فيه ذهب إليه الأئمة الثلاثة، و فيه روايتان عن أصحابنا"

(علاوہ ازیں "قضاء علی الغائب" مجتہد فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اسی طرف گئے ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب حنفیہ سے دونوں قسم کی روایتیں ہیں)۔

اور تو اور خود علامہ ابن نجیم نے "بحر الرائق" میں اس قول کی تصدیق کی ہے:

"ولقد صدق العلامة محمود"

(اور علامہ محمودؒ نے صحیح کیا ہے)۔

اور "صاحب نور العین" بھی اسی کی تائید میں ہیں:

"وأقره في نور العين"(۱)۔

(اور صاحب نور العین نے نور العین میں اس کا اقرار کیا ہے)۔

اور شامی نے "جامع الفصولین" کے اس فیصلہ کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کر دی:

۱۔ شامی۔

"وظاهره لو كان القاضي حنفيا ولو في زماننا"

(اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر قاضی حنفی ہو اگرچہ ہمارے زمانہ میں ہو)۔

اور پھر کہیں کسی کو پچھلے ترجیحی اقوال اور اس فیصلے سے منافات محسوس ہو تو اس خیال کو بھی دور کر دیا کہ:

"ولا ينافي ما مر؛ لأن تجويز هذا للمصلحة والضرورة"(۱)۔

(اور یہ فیصلہ گزشتہ اقوال کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اس کا جواز مصلحت اور ضرورت کی بناء پر ہے)۔

پس مندرجہ بالا تمام تفاصیل کے پیش نظر اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ دار القضاء امارت شرعیہ نے جو طریق عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر اختیار کیا ہے کہ اگر مدعا علیہ حاضر نہ ہو جب بھی مدعیہ کے بیان کی سماعت کر لی جاتی ہے، دار القضاء کا یہ طرز عمل جائز اور درست ہے، جس کی تائید بنیادی اصول "الضرر يزال، الحرج مدفوع" (ضرر کو دور کیا جائے، حرج کو دفع کیا جائے)۔ سے بھی ہوتی ہے، "شہادت علی الشہادۃ" اور "شہادت بالتسامع" میں اہلاک حقوق سے بچنے اور تعطیل احکام کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے فقہاء نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے، اس سے بھی ہوتی ہے۔

نیز جامع الفصولین، فتح القدیر، ابن نجیم، صاحب نور العین، اور شامی کے اقوال اس پر براہین قاطعہ ہیں۔

۱۔ شامی۔

تحکیم (ثالثی) کے اصول

اسلامی شریعت میں تحکیم (ثالثی) کا اصول ان اہم اصول میں سے ہے جسے اللہ تعالی نے لوگوں کے مقدمات و معاملات کا فیصلہ کرنے اوران کے درمیان عدل وانصاف قائم کرنے کے لئے جائز کیا ہے، انسانی فطرت میں خالق نے خیر کی محبت ودیعت کی ہے، پسندیدہ چیزوں کے حصول کے لئے ان میں باہم مقابلہ اور مسابقت ہوتی ہے، کسی ایک شی کی طلب میں جب چند افراد آگے بڑھتے ہیں تو بسا اوقات ان میں لڑائی ہوجاتی ہے، لڑائی کو ختم کرنے کے لئے قاضی کی ضرورت پڑتی ہے کہ وہ شریعت کے مقرر کردہ حدود پر قائم رہتے ہوئے عدل وانصاف کی بنیاد پر لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کردے اور ہر صاحب حق تک اس کا حق پہونچادے تو قاضی، یا ثالث کا فیصلہ انسانی معاشرے کی ایک بنیادی ضرورت ہے، اور بہتر یہ ہے کہ عدل وانصاف کا حصول آسان ہو، اور کسی دادخواہ کو حصول حق کی راہ میں مالی بوجھ اور دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑے اور تحکیم کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کسی انصاف ور عالم کے سپرد کیا جائے جو دونوں فریق کی رضامندی سے اپنی صوابدید کے مطابق معاملہ کا فیصلہ کردے، یہ طریقہ اس سے آسان ہے کہ دونوں فریق اپنے معاملے کے حل کے لئے سرکاری عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائیں کہ اس صورت میں اخراجات کے علاوہ طوالت اور پیچیدگی بھی زیادہ ہے، اس لئے شریعت نے لوگوں کو دشواری سے بچانے کے لئے تحکیم (ثالثی) کا اصول مشروع کیا ہے۔

اس مقالہ میں مسئلہ تحکیم کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، خصوصا غیر اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ان معاملات ومقدمات سے بحث کی گئی ہے جن میں قضاء کی ضرورت پڑتی ہے اور ہندوستان میں اپنے تجربات کی روشنی میں اس اہم مسئلے کا حل پیش کیا گیا ہے۔

۱۔ تحکیم کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تحکیم ''حکم تحکم'' کا مصدر ہے، ''باب تفصیل'' سے ہے، اس کا مادہ ''حکم'' ہے۔ کہا جاتا ہے: ''حکمه فی الأمر''، یعنی کسی کو کسی معاملے کا حاکم بنایا۔

اور عرف واصطلاح میں تحکیم کے معنی ہیں فریقین کا اپنی رضامندی سے اپنے جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لئے کسی کو ثالث بنانا۔

ابن منظور کہتے ہیں: ''حکموه بینهم'' کا مطلب ہے انہوں نے کسی کو حکم دیا کہ وہ ان کا فیصلہ کردے، اور کہا جاتا

ہے: ''حکمنا فلانا فیما بیننا'' فلاں کو ہم نے اپنے درمیان حکم بنایا، یعنی ہم نے اپنے درمیان ان کے فیصلے کو جائز قرار دیا۔ ''وحکمه فی الأمر فاحتکم'' کسی نے کسی کو معاملے میں حکم بنایا تو وہ حکم بن گیا، یعنی اس کے بارے میں اس کا فیصلہ جائز ہوگیا، اس میں ''مطاوع'' دوسرے باب سے آیا ہے، اور قیاس کا تقاضا تھا کہ تحکم ہوتا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں تحکیم کا مطلب ہے کسی فرد کو اپنے باہمی نزاع میں حکم اور ثالث بنانا اور ہر دو فریق کا اس پر راضی ہوجانا کہ وہ ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کردے(۲)۔

تحکیم کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں فریق کسی فرد، یا جماعت کو اپنے باہمی نزاع میں فیصلے کا اختیار سپرد کردیں اور اس بات پر دونوں راضی ہوجائیں کہ وہ ثالث ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کردے۔

۲۔ تحکیم کی مشروعیت:

تحکیم کا جواز کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ بنیادی مقصد ''رفع نزاع اور قیام عدل'' کے حصول کی یہ آسان راہ ہے، اگر یہ جائز نہ ہوتو لوگ حرج اور تنگی میں پڑجائیں گے اور چھوٹے سے چھوٹے اور معمولی معاملات میں بھی سرکاری کچہریوں اور سرکاری ججوں کے پاس جانے پر مجبور ہوں گے، جب کہ ہر جگہ قاضی موجود نہیں ہوتا۔

قرآن کریم میں تحکیم، حکم اور تحاکم کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا''(۳)۔

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلے سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

اللہ تعالی زوجین کے درمیان عائلی جھگڑوں کو حل کرنے کے لئے تحکیم کے اصول کو استعمال کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

۱۔ لسان العرب لابن منظور ۲ر۱۴۲۔
۲۔ معین الحکام للطرابلسی ر ۲۷۔
۳۔ سورہ نساء: ۶۵۔

"وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِه وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا اِنْ يُّرِيْدَا اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا"(۱)۔

اور جہاں تک تحکیم کی مشروعیت سے متعلق احادیث وآثار کا تعلق ہے تو وہ بڑی تعداد میں ہیں اور بہت مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر واحاطے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۳۔ تحکیم ،قضاء اور افتاء کے درمیان فرق:

افتاء کے معنی ہیں حکم شرعی کی خبر دینا، اس میں الزام کے معنی نہیں ہیں، اگر کسی نے عالم سے کسی مسئلہ میں فتوی پوچھا اور اس عالم نے اسے فتوی دیا تو یہ حکم اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اسی مسئلہ میں دوسرے عالم سے فتوی پوچھے اور اس کے فتوی پر عمل کرے، بخلاف ثالث اور قاضی کے فیصلے کے کہ ان دونوں کے فیصلے میں الزام کے معنی ہوتے ہیں، یہ فرق کسی ایسے شخص پر مخفی نہیں ہے جو فقہ اسلامی سے کچھ مناسبت رکھتا ہو، افتاء اور تحکیم وقضاء کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ افتاء کا دائرہ تحکیم اور قضاء کے دائرے سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ تحکیم اور قضاء کا تعلق تو صرف ان امور سے ہے جن کا دو یا دو سے زیادہ افراد سے تعلق ہو، اور فتوی جس طرح اجتماعی امور میں دیا جاتا ہے، اسی طرح انفرادی معاملات میں بھی دیا جاتا ہے۔

تحکیم اور قضاء دونوں کا مقصد دو، یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان پیدا شدہ نزاع واختلاف کو ختم کرنا ہے، لیکن قاضی اور ثالث کے درمیان چند لحاظ سے فرق ہے۔

۱۔ پہلا اہم فرق یہ ہے کہ تحکیم (ثالثی) میں فریقین کی رضامندی شرط ہے، فریقین کی رضامندی کے بغیر تحکیم صحیح نہیں ہے، بخلاف قضائے قاضی کے کہ اس میں فریقین کی رضامندی شرط نہیں ہے، کیونکہ قاضی کو عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، بخلاف ثالث کے کہ اسے عمومی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ تحکیم (ثالثی) ہر قسم کے معاملات ومقدمات میں صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کے کچھ حدود اور شرائط ہیں جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے(۲)، بخلاف قضا کے کہ اس کا دائرہ تحکیم کے دائرے سے وسیع ہے۔

۳۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ فریقین کو اپنے بنائے ہوئے حکم (ثالث) کو اس معاملہ میں فیصلہ صادر کرنے سے قبل معزول کرنے کا حق ہے (اس بحث کی تفصیل "کن معاملات میں تحکیم درست ہے اور کن میں نہیں" عنوان کے تحت آئے گی، بخلاف قاضی کے کہ اسے قاضی مقرر کرنے اور معزول کرنے کا اختیار امیر اور سلطان کو ہے، جہاں وہ نہ ہوں بوقت ضرورت جماعت مسلمین کے ہاتھ میں ہے، لیکن فریقین کو اس کا کوئی اختیار نہیں۔

۴۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ صرف اس معاملے تک محدود رہے گا جس کے لئے اسے حکم بنایا گیا ہے، حتی کہ اگر فریقین کے درمیان دوبارہ وہی نزاع پیدا ہو جائے تو اس کا سابق فیصلہ اس نئے معاملے تک متعدی نہیں ہوگا، بخلاف قاضی کے کہ اس کا فیصلہ دوسرے معاملات تک متعدی ہوگا، اور اس حادثے تک محدود نہ رہے گا، جس میں وہ فیصلہ کر چکا ہے۔

۵۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ حکم (ثالث) کے فیصلہ کا اثر فریقین تک محدود رہے گا، جو لوگ اس ثالثی میں شریک نہیں ہیں وہ اس فیصلے کے پابند نہیں ہوں گے، کیونکہ ثالث کا فیصلہ غیروں کے حق میں فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، لہذا فریقین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسی صلح کریں جس کا ضرر دوسروں کو پہنچے، الا یہ کہ کاروباری شریکوں میں سے کوئی ایک شریک کاروباری نزاعات میں کسی کو ثالث تسلیم کرلے تو سبھی شرکا، اس فیصلہ کے پابند ہوں گے(۱) بخلاف قاضی کے کہ اس کی ولایت عام ہے۔

۶۔ چھٹا فرق یہ ہے کہ ثالث کا ایسا فیصلہ صحیح نہیں ہوگا جس سے کسی نابالغ کو ضرر پہونچتا ہو، بخلاف قاضی کے(۲)۔

۷۔ ساتواں فرق یہ ہے کہ ثالث کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ وہ فیصلے کا اختیار کسی دوسرے کو سپرد کردے، کیونکہ فریقین نے اس کے فیصلے پر رضامندی ظاہر کی ہے، نہ کہ کسی دوسرے کے فیصلے پر، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فیصلہ کا اختیار کسی اور کو سپرد کردے (۳)۔

۸۔ آٹھواں فرق یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اسی شہر تک محدود رہے گا جس میں وہ قاضی مقرر کیا گیا ہے، بخلاف ثالثی کے کہ وہ کسی شہر کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۴۔ کن معاملات میں تحکیم درست ہے، اور کن میں نہیں؟

تحکیم ایسے ہی امور میں درست ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کا اختیار رکھتے ہوں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی طرف سے حکم کو فیصلہ کا اختیار سپرد کیا جاتا ہے، لہذا خود فریقین کے دائرہ اختیار سے جو چیزیں باہر ہیں وہ انکا اختیار کسی دوسرے کو بھی سپرد نہیں کر سکتے، لہذا حقوق اللہ، مثلاً: حدود وغیرہ میں تحکیم درست نہیں، البتہ حقوق العباد، مثلاً: نزاعات مالی،

۱۔ سورہ نساء: ۳۵۔

۲۔ درمختار ۴/ ۴۸۳ مع ردالمحتار ۴/ ۴۸۳۔

۱۔ ردالمحتار حاکیا عن البحر ۴/ ۴۸۳۔

۲۔ ردالمحتار ۴/ ۴۸۵۔

۳۔ حوالہ سابق

نکاح اور طلاق وغیرہ میں ثالثی درست ہوگی، کیونکہ خود فریقین ان امور کو انجام دینے کا اختیار رکھتے ہیں۔ علامہ طرابلسی اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"تحکیم ان چیزوں میں صحیح ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور وہ حقوق العباد ہیں اور جو امور خود ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، مثلاً: حقوق اللہ تو ان میں ثالثی درست نہیں، لہذا مالی معاملات: طلاق، عتاق، نکاح، قصاص اور مال مسروقہ کے ضمان جیسے مقدمات میں تحکیم درست ہے، لیکن حد زنا، حد سرقہ، حد قذف، جیسے امور میں تحکیم درست نہیں، کیونکہ تحکیم اختیار سپرد کرنے کا نام ہے، اور اختیار سپرد کرنا وہیں صحیح ہوسکتا ہے جو خود سپرد کرنے والے کے دائرہ اختیار میں ہو اور ان امور میں صحیح نہیں جو اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہوں، جس طرح کہ توکیل (۱)۔

امام خصاف رازی کا نقطہ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ مقدمہ اگر قابل صلح ہو، یعنی اس میں ایک فریق کا دوسرے فریق سے بذریعہ صلح کسی شی کا استحقاق جائز ہو تو ایسے مقدمے میں تحکیم اور ثالثی درست ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، پس جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں، طرابلسی اس مسئلہ میں امام خصاف رازی کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خصاف نے ذکر کیا ہے کہ حد اور قصاص میں ثالث کا فیصلہ درست نہیں، کیونکہ ثالث کا فیصلہ صلح کی طرح ہے تو جن چیزوں کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز ہے ان میں ثالثی درست ہے اور جن کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز نہیں ان میں ثالثی بھی درست نہیں۔ اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح، یا کسی اور عقد کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، لہذا ان میں ثالثی درست نہیں ہوگی، لیکن امام سرخسیؒ نے "مبسوط" میں ذکر کیا ہے کہ قصاص میں ثالثی درست ہے، کیونکہ ثالثی اپنی حقیقت کے اعتبار سے اختیارات کی سپردگی ہے، اور قصاص کی وصولی کا حق فریق کو ہے، اس لئے اس بارے میں اختیار کی سپردگی کا حق بھی ہوگا، رہا اس کا بمنزلہ صلح ہونا تو ثالث کا فیصلہ فریقین کے حق میں صلح کی حیثیت نہیں، بلکہ قاضی کے فیصلہ کی حیثیت رکھتا ہے، البتہ دوسروں کے حق میں وہ صلح کا درجہ رکھتا ہے (۲)۔

ثالث کا فیصلہ تمام مجتہد فیہ امور، یعنی حقوق العباد کے ان مسائل میں جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے نافذ قرار پائے گا، مثلاً: کنایات، طلاق، عتاق، کفالہ، شفعہ، نفقہ اور بیوع وغیرہ، بخلاف ان فیصلوں کے جو کتاب وسنت، یا اجماع کے خلاف ہوں کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، لیکن مذہب حنفی کے بعض شیوخ نے احتیاط کی روش اختیار کی ہے، اور سد ذریعہ کے طور پر ان امور

۱۔ معین الحکام ۲۸،۲۷۔

۲۔ معین الحکام/ ۲۸۔

میں تحکیم کو ناجائز قرار دیا ہے جن کا تعلق حلال وحرام سے ہے، تاکہ یہ مسائل عوام کی جرات اور جسارت کا میدان نہ بن جائیں۔

عام اصول تو یہی ہے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے ان میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، مذہب حنفی میں "ظاہر الروایۃ" یہی ہے۔ صدر الشہید "شرح ادب القضاء" میں لکھتے ہیں:

"کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک "ظاہر الروایۃ" ہے اور صحیح یہی ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے اس عموم سے عدول کر کے تخصیص کا پہلو اختیار کیا ہے اور احتیاطاً اور سد ذریعہ کے طور پر اس عموم پر فتوی نہیں دیا ہے، اس خوف سے کہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں اور انہوں نے حاکم کے فیصلہ کا فیصلہ دیا ہے، لیکن خصاف کی رائے یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ حد، یا قصاص میں درست نہیں ہے، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے تو ہر وہ شی جس کا استحقاق صلح کے ذریعہ ہوسکتا ہے، اس میں ثالثی درست ہے، اور جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح کے ذریعہ، یا کسی اور عقد سے نہیں ہوسکتی، لہذا ان دونوں میں تحکیم درست نہیں" (۱)۔

اور "مبسوط" میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

"قصاص میں ثالثی درست ہے، کیوں کہ ثالثی فریقین کے حق میں اختیارات کی سپردگی ہے، اگرچہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے علاوہ دوسروں کے حق میں صلح کا درجہ رکھتا ہے، اور فریقین کو قصاص کی وصولی کا حق حاصل ہے، لہذا فریقین کے لئے اس حق کو دوسروں کے سپرد کرنا درست ہوگا" (۲)۔

لیکن مشائخ مذہب نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا ہے اور انہوں نے اس پر فتوی نہیں دیا ہے تاکہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں (۳)۔

علامہ شامی نے فقہاء کی آراء کو نقل کرنے کے بعد اس موضوع پر بہت مفید اور عمدہ بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"فتح القدیر"، اور "فتاوی صغری" میں ہے کہ "طلاق مضاف" میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، لیکن اس کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اور ہمارے اصحاب سے جو منقول ہے اس میں اس سے زیادہ وسعت ہے، اور وہ یہ ہے کہ صاحب واقعہ نے اگر کسی عادل فقیہ سے فتوی پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے باطل ہونے کا فتوی دیا، پھر اس نے دوسرے فقیہ سے فتوی پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے صحیح ہونے کا فتوی دیا تو وہ ان دونوں کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے پہلی بیوی کو رکھے گا اور دوسری سے

۱۔ معین الحکام للطرابلسی / ۲۸۔

۲۔ حوالہ سابق۔

۳۔ حوالہ سابق۔

جدائیگی اختیار کرے گا (صاحب درمختار کا قول: " و غیر ذلک ") مثلاً: کسی شخص نے اپنی ساس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا، پھر اس کا آلہ منتشر ہوا، اس کے زوجین نے ثالث مقرر کیا تا کہ وہ امام شافعیؒ کے مسلک کی بنیاد پر ان کے لئے حلت کا فیصلہ کرے تو صحیح قول کی رو سے اگر ثالث اسی مسلک کا قائل ہے اور اسی کو صحیح سمجھتا ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، یہ بات ''البحر الرائق'' میں ''قنیہ'' سے نقل کی گئی ہے (صاحب درمختار کا قول ظاہر الروایۃ)۔ چنانچہ صاحب ''ہدایہ'' فرماتے ہیں: اور حدود وقصاص کی تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں ثالثی درست ہے، صحیح قول یہی ہے، مگر یہ کہ اس کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ اس میں قضائے قاضی کی ضرورت پڑے گی عوام کی جسارت کا سد باب کرنے کے لئے تا کہ عوام مذہب کو منہدم کرنے کی جسارت نہ کریں (فتح)۔ اور ''شرح ادب القضاء'' کی عبارت جو ابھی گذری ''ہدایہ'' ہی کی عبارت کی طرح ہے، اور اس میں یہ بات گذر چکی کہ تحکیم درست ہے اور یہ کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ لیکن اس پر فتوی دینے سے روکنے کی وجہ پر غور کیا جائے گا، اور جہاں تک اس علت کی بات ہے کہ عوام مذہب کے منہدم کرنے کی جرأت نہ کریں تو یہ علت ''یمین مضاف'' وغیرہ کے سلسلے میں ظاہر نہیں ہوتی ہے، چنانچہ علامہ مقدسی کو بھی اس سلسلے میں توقف ہے، اور انہوں نے جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے نااہل کو قاضی بنانے سے منع کیا ہے، تا کہ وہ ناحق فیصلہ نہ کرے، اسی طرح انہوں نے یہاں ثالث بنانے سے روکا ہے، تا کہ عوام بغیر علم کے فیصلہ کرنے کی جسارت نہ کریں میں کہوں گا کہ اس سے عالم کے سوا کسی اور کو ثالث بنانے سے مطلقاً روکنے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور بہتر یہ ہے کہ جواب میں یوں کہا جائے کہ ''یمین مضاف'' میں قسم کھانے والا اگر اس کی صحت کا اعتقاد رکھتا ہو تو اپنے اعتقاد کے مطابق اس پر عمل کرنا لازم ہوگا، پس جب وہ حاکم جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہے اگر اس کی عدم صحت کا فیصلہ کرے تو حاکم کے فیصلہ کی پیروی کرنا اس پر لازم ہوگا، اور حاکم کا یہ فیصلہ رافع خلاف ہوگا، لیکن اگر اس نے کسی آدمی کو ثالث بنایا تو اس سے مذہب کو منہدم کرنے کے سوا کوئی فائدہ نہ پہونچے گا، کیونکہ ثالث کا فیصلہ بمنزلہ صلح کے ہے، اس لئے وہ رافع خلاف نہیں ہوگا اور نہ اس چیز پر عمل کرنے کو باطل کرے گا جس کا قسم کھانے والا اعتقاد رکھتا تھا، اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس میں قضائے قاضی ضروری ہے، یہ وہ بات ہے جو مجھے سمجھ میں آئی۔ واللہ اعلم'' (۱)۔

ثالثی کے ارکان اور اس کے شرائط:

علامہ حصکفیؒ اپنی کتاب ''درمختار'' میں فرماتے ہیں:

''اور تحکیم کا رکن ایسے الفاظ کا استعمال ہے جن سے اپنے تنازع کا فیصلہ کسی شخص کے سپرد کرنا اور اس کے فیصلے پر

۱۔ حاشیہ ردالمحتار ۴/ ۴۸۵، ۴۸۴۔

رضامند ہونا سمجھ میں آتا ہو، اسی کے ساتھ اس ثالث کی طرف سے اس ذمہ داری کو قبول کرنا، علامہ شامی نے علامہ حصکفیؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے کہا ''مع الآخر'' سے مراد ''محکم'' یعنی ثالث ہے، یعنی اس کا قبول کرنا ضروری ہے، اگر اس نے قبول نہ کیا تو ثالثی درست نہ ہوگی'' (۱)۔

تحکیم کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی طرف سے زبانی، یا تحریری ایسے لفظ، یا جملے کا استعمال ہو جن سے کسی شخص کے فیصلہ پر رضامندی سمجھ میں آتی ہو، اسی طرح تحکیم کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کی طرف سے اس کا قبول کرنا ضروری ہے، کیونکہ ثالثی وہ عقد ہے جو فریقین اور ثالث کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

ثالثی کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کا معلوم ومتعین ہونا ضروری ہے، اسی بنا پر اگر فریقین نے یوں کہا کہ جو شخص سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو وہ ہمارا حکم ہے تو جہالت کی وجہ سے بالاجماع یہ ثالثی درست نہ ہوگی (۲)۔

ثالث فریقین کے حق میں قاضی کی طرح ہے کہ اس کا حکم دونوں فریق پر نافذ ہوتا ہے، اس لئے ثالث میں قضاء کی اہلیت کا پایا جانا ضروری ہے، اور قاضی میں اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے، تو اس سے ظاہر ہو گیا کہ تصفیہ طلب امور میں ثالث کے لئے اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے، طرابلسی ''معین الحکام'' میں لکھتے ہیں:

''ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی معاملہ میں قابل قبول ہے وہ اس معاملہ میں ثالث بن سکتا ہے، اور جس کی شہادت جس معاملہ میں معتبر نہیں وہ اس میں حکم بھی نہیں بن سکتا'' (۳)۔

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

''ثالثی کی شرط ثالث کے متعلق یہ ہے کہ وہ قضاء کی اہلیت رکھتا ہو'' (۴)۔

ثالث کی معزولی:

فریقین جو کسی کو حکم بنانے پر راضی ہوئے اگر وہ دونوں اسے معزول کردیں اور اس کی ثالثی کو فسخ کردیں، یا فریقین میں سے کوئی ایک ثالثی سے رجوع کرلے، تو اگر یہ معزولی اور رجوع ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل ہو تو درست ہے اور اگر فیصلہ صادر کرنے کے بعد فیصلہ سے رجوع ہو تو صحیح نہیں، کیونکہ یہ فیصلہ شرعی ولایت کی بنیاد پر صادر ہوا ہے۔

۱۔ ردالمحتار ۴/ ۴۸۲۔

۲۔ درمختار ۴/ ۴۸۳۔

۳۔ معین الحکام/ ۲۷۔

۴۔ درمختار ۴/ ۴۸۳۔

علامہ حصکفیؒ اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

''تحکیم کے واقع ہونے کے بعد فریقین میں سے ہر ایک اسے رد کرنے کا اختیار رکھتا ہے (علامہ حصکفی کا قول: "بعد وقوعة") بہتر یہ ہے کہ اس کو قبل الحکم سے بدل دیا جائے یعنی ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل فریقین کو رجوع کا حق ہے''۔

غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے درمیان مسلم پرسنل لاء کے مسائل میں تحکیم:

اس میں شک نہیں کہ اسلامی شریعت کا اصول تحکیم غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کو حل کرنے میں بہت مفید ثابت ہوگا، کیونکہ تمام ممالک کے قوانین ثالثی کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں، لہٰذا مسلمانوں کے نزاعات و معاملات کو حل کرنے میں اس اصول کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن تمام معاملات اور جھگڑوں کو ثالثی کے ذریعہ حل کرنا ممکن نہیں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے، اور بہت سے نزاعات میں کوئی ایک فریق تحکیم پر راضی نہیں ہوگا، تو جن معاملات میں فریقین تحکیم پر رضامند ہو جائیں تو تحکیم کے اصول کو استعمال کر کے ان کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، لیکن جن مسائل میں فریقین کسی فرد، یا جماعت کی ثالثی پر رضامند نہ ہوں تو اس اصول کے ذریعہ انہیں حل کیا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ اس اصول کے استعمال میں خطرہ بھی ہے، خاص طور پر نکاح اور حلت وحرمت کے مسائل میں احتیاط ضروری ہے۔

اس لئے غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کا حقیقی حل یہ ہے کہ اسلامی بنیادوں پر کتاب وسنت کی تعلیمات اور فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں قضائے شرعی کا نظام قائم کیا جائے۔

آئندہ صفحات میں غیر اسلامی ممالک میں نظام قضا کے قیام پر روشنی ڈالوں گا اور اس سلسلہ میں اکابر فقہاء کی تصریحات پیش کروں گا۔

دنیا کے مختلف ممالک میں مسلمانوں کی تعداد کا جائزہ لینے سے پتہ چلے گا کہ کم از کم ایک تہائی مسلمان غیر اسلامی ملکوں میں آباد ہیں، دنیا کے ممالک میں سے ہر ایک ملک میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے، یورپ، امریکہ، آسٹریلیا اور ہر براعظم اور دور دراز علاقوں میں آپ مسلم نسل کو موجود پائیں گے۔

رہے وہ ممالک جنہیں ہم مسلم باشندوں کی کثرت کی بنا پر اسلامی ممالک کہتے ہیں، حقیقت میں وہ سب اسلامی ممالک نہیں ہیں بلکہ یوں کہا جائے کہ وہ مسلمانوں کے ممالک ہیں، کیونکہ وہاں کی عدالتیں غیر اسلامی ہیں جن میں یورپ اور امریکہ سے درآمد کئے ہوئے قوانین نافذ ہیں حتی کہ عائلی قوانین بھی غیر اسلامی ہیں، لہٰذا ان کا نام اسلامی ممالک رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ وہاں کی حکومتیں، عدالتیں اور قوانین غیر اسلامی ہیں۔

غیر اسلامی ممالک میں جو مسلمان اتنی بڑی تعداد میں آباد ہیں ان کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ فیصلے کے لئے اپنے مقدمات طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں طاغوت کے پاس معاملہ لے جانے سے روکا ہے۔ ارشاد باری ہے:

''اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ آمَنُوْا بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَيُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا''(۱)۔

(کیا آپ ﷺ نے نہ دیکھا ان لوگوں کو جو دعوی کرتے ہیں کہ ایمان لائے اس کتاب پر جو آپ پر نازل ہوئی، اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے نازل ہوئیں، چاہتے ہیں کہ مقدمہ لے جائیں شیطان کے پاس، حالانکہ حکم ہو چکا ہے ان کو کہ اس کو نہ مانیں اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو بہکا کر دور جا ڈالے)۔

پھر چند آیات کے بعد ارشاد باری ہے:

''فَلَا وَرَبِّکَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْکَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا''(۲)۔

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلہ سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

مسلمان جہاں کہیں ہوں ان پر ضروری ہے کہ وہ اپنی قدرت اور استطاعت کے بقدر اپنی زندگی پر اور اپنے معاشرے پر اللہ کی شریعت کو نافذ کریں اور ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ غیر اسلامی عدالتوں میں اپنے مقدمات کو لے جانے پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں اور نظام قضاء کا قیام اللہ کے احکام اور اس کی شریعت کو نافذ کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے، اسی بنا پر ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ایمان باللہ کے بعد سب سے اہم فریضہ ہے اور یہ سب سے اہم عبادت ہے(۳)۔

امام کاسانی قضاء کی اہمیت وضرورت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ سورہ نساء: ۶۰۔
۲۔ سورہ نساء: ۶۵۔
۳۔ المبسوط ۵۹/۱۶۔

"قاضی مقرر کرنا فرض ہے، کیونکہ قاضی ایک فرض قائم کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ قضا ہے"۔

اللہ تعالی نے فرمایا:

"یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ"(۱)۔

(اے داؤد! ہم نے بنایا تجھے نائب ملک میں، پس فیصلہ کر لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ اور نہ چل خواہش نفس پر کہ وہ تجھ کو بھٹکا دے اللہ کے راستہ سے)۔

اور ہمارے رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالی نے حکم دیتے ہوئے کہا: "فاحكم بينهم بما أنزل الله" (اے نبی آپ ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کریں) تو جب قاضی کا تقرر ایک فریضہ کی ادائیگی کے لئے ہے تو لازماً وہ بھی فرض ہوا"(۲)۔

مالی مقدمات اور عائلی جھگڑے وغیرہ مسلمانوں کے مابین جس طرح اسلامی ممالک میں ہوتے ہیں اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بھی ہوتے ہیں اور ان مقدمات ونزاعات کا تصفیہ کرنے کے لئے غیر اسلامی ممالک میں بھی شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے۔

عام فقہی کتابیں چونکہ ان صدیوں میں مرتب ہوئی ہیں جن میں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا، اس لئے ان کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس کے ہاتھ میں اقتدار اور قوت تنفیذ ہو، اور یہ کہ قوت نافذہ قضائے شرعی سے جدا نہیں ہو سکتی، اسی بنا پر بعض علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں یا ارباب حل وعقد کی طرف سے قاضی کا تقرر جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ قاضی بغیر قوت اور اقتدار کے ہوگا تو معاملات اور نزاعات میں اپنے احکام کیسے جاری کر سکے گا۔

لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے اور محقق فقہاء کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقتدار اور فیصلوں کو نافذ کرنے کی قوت قضاء کے ارکان اور شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

مالکی فقیہ ابن فرحون اندلسی اپنی کتاب "تبصرة الحکام" میں لکھتے ہیں:

"ابن رشد کہتے ہیں کہ قضاء کی حقیقت علی سبیل الالزام حکم شرعی کی خبر دینا ہے...... اور ابن طلحہ اندلسی کی "مدخل" میں ہے کہ قضا کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص خالق اور مخلوق کے درمیان داخل کیا گیا ہوتا کہ ان کے درمیان کتاب وسنت کے واسطے سے

۱۔ سورہ ص: ۲۶۔

۲۔ بدائع الصنائع ۴/۲۔

اللہ کے اوامر اور احکام نافذ کرے، قرافی کہتے ہیں کہ حکم کی حقیقت اطلاق، یا الزام پیدا کرنا ہے، الزام کی صورت یہ ہے کہ مہر یا نفقہ، یا حق شفعہ وغیرہ کے لازم ہونے کا حکم دے تو الزام کا حکم دینا حکم ہے، اور الزام حسی، یعنی قید وغیرہ تو وہ حکم نہیں ہے، کیونکہ حاکم کبھی اس سے عاجز ہوتا ہے، اور کبھی عدم الزام کا فیصلہ بھی ہوتا ہے"(۱)۔

چند صفحات کے بعد ابن فرحون لکھتے ہیں:

"بہر حال ولایت قضاء، تو قرافی نے کہا کہ یہ ولایت حکم کو شامل ہے، اس کے تحت اس کے علاوہ کوئی چیز داخل نہیں ہے...... بلکہ حاکم ہونے کی حیثیت سے اس کے اختیار میں صرف انشائے حکم ہے اور جہاں تک قوت تنفیذ کی بات ہے تو وہ اس کے حاکم ہونے پر ایک امر زائد ہے، کبھی اسے تنفیذ کا اختیار دیا جاتا ہے اور کبھی قوت تنفیذ اس کے اختیار میں داخل نہیں ہوتی"(۲)۔

حنفی فقیہ علاء الدین علی بن خلیل طرابلسی نے بھی اپنی کتاب "معین الحکام" میں صراحت کی ہے کہ قوت تنفیذ قضا کی حقیقت اور اس کے ارکان میں داخل نہیں ہے۔

اور متکلمین وفقہاء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ جب امام اور سلطان موجود نہ ہوں، یا جب کفار مسلمانوں کے ملک پر غالب آ جائیں تو عام لوگوں کی جانب سے، یا ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے قاضی مقرر کرنا صحیح ہے۔

صاحب المواقف بیعت کے ذریعہ امامت کے منعقد ہونے کے سلسلے میں شیعہ کے جو شبہات ہیں کہ تیسرے یہ کہ قضا ایک امر جزئی ہے اور وہ بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا تو امامت عظمی کا انعقاد بیعت کے ذریعہ کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے رد میں کہتے ہیں:

"ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ منعقد نہیں ہوتا تو یہ اس وقت ہے جب کہ امام موجود ہو، کیونکہ اس اہم کام میں اس کی طرف رجوع کرنے کا امکان ہے، لیکن جب امام موجود نہ ہو تو اس وقت یہ کہنا ضروری ہے کہ بیعت کے ذریعہ قضا منعقد ہو جاتا ہے تا کہ قضا کے ساتھ جو مصالح متعلق ہیں وہ حاصل ہو سکیں اور نظام قضاء کے نہ ہونے کی صورت میں جو مفاسد متوقع ہیں ان کا خاتمہ ہو سکے"(۳)۔

۱۔ تبصرة الحکام ۱/۸۔

۲۔ حوالہ سابق۔

۳۔ المواقف فی علم الکلام للقاضی عبد الرحمن بن احمد الایجی/ ۳۹۹۔

بعینہ یہی سوال وجواب علامہ سعد الدین عمر تفتازانی کی کتاب ''شرح المقاصد'' میں موجود ہے(۱)، فقیہ ابویعلی محمد بن الحسین فراء حنبلی کہتے ہیں:

''اور اگر کوئی ایسا ملک جو قاضی سے خالی تھا اس کے باشندوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ وہ اپنے اوپر ایک قاضی مقرر کرلیں اور قاضی کی تقرری عمل میں آ گئی تو دیکھا جائے گا کہ وہاں امام موجود ہے، یا نہیں، اگر امام موجود ہے تو یہ تقرری باطل ہوجائے گی، اور اگر امام موجود نہیں تو یہ تقرری صحیح قرار پائے گی، اور اس قاضی کے فیصلے ان پر نافذ ہوں گے اور اگر قاضی کے تقرر کے بعد نئے امام کا انتخاب عمل میں آیا تو اس امام کی اجازت کے بعد ہی اس قاضی کا تقرر بحال رہے گا، اور قاضی پہلے جو فیصلہ کرچکا ہے وہ ہر صورت میں باقی رہے گا''(۲)۔

امام ابوالحسن ماوردی نے اپنی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' میں اس سلسلے میں جو عبارت لکھی ہے وہ اس مسئلہ میں قاضی ابویعلی کی عبارت کے مشابہ ہے۔ اور بعض الفاظ کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

شافعی فقیہ صاحب ''فتح المعین'' تقرر قاضی کی بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

''قاضی کا تقرر امام کی طرف سے، یا امام نے جسے اجازت دی ہے اس کی طرف سے ضروری ہے، خواہ یہ تقرر کسی ایسے شخص کا ہی کیوں نہ ہو، جسے حالات نے اس عہدہ کے لئے متعین کردیا ہو، اور اگر امام موجود نہیں تو ملک کے ارباب حل و عقد کی طرف سے ہونا چاہئے، یا بعض ارباب حل وعقد مقرر کریں اور باقی لوگ اس پر رضامند ہوں اور اگر آبادی کے کسی ایک حصہ کے لوگوں نے قاضی مقرر کیا تو وہ قاضی اسی حصے کا ہوگا دوسرے حصہ کا نہیں''(۳)۔

علامہ برہان الدین ابراہیم بن محمد بن فرحون اپنی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' میں فرماتے ہیں:

''ماذری نے ''شرح التلقین'' میں کہا کہ قضا دو طریقوں سے منعقد ہوتا ہے ایک صورت یہ ہے کہ امیر المومنین کی طرف سے قاضی کا تقرر ہو، یا اس کی طرف سے مقرر کئے ہوئے صاحب اختیار امراء کی طرف سے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اہل الرائے اور ارباب علم ودانش واصحاب عدالت افراد اپنے میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی منتخب کرلیں جن میں قضاء کی اہلیت اور شرائط پائے جاتے ہوں اور یہ وہاں ہوگا جہاں امام کی طرف سے قاضی کا تقرر ممکن نہ ہو، اور اہل رائے اور ارباب علم ودانش کا یہ انتخاب امام اعظم کے نائب کی حیثیت سے ہوگا، یا اس شخص کے نائب کی حیثیت سے جسے امام نے اس کا اختیار سپرد کیا ہو اور یہ جواز صرف ضرورت کی وجہ سے ہے''(۴)۔

۱۔ شرح المقاصد ۲/ ۲۸۱۔

۲۔ الاحکام السلطانیہ للقاضی ابویعلی حنبلی ر ۷۳۔

۳۔ الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۶۴-۶۳۔

۴۔ تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۔

اور علمائے حنفیہ کی تصریحات تو اس سلسلہ میں بے شمار ہیں، صاحب ''جامع الفصولین'' لکھتے ہیں:

''اور ایسے ممالک جن پر کفار حکام کا تسلط ہے وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کی جماعت قائم کرنا جائز ہے اور ایسے مقامات میں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی قاضی ہوجائے گا اور ان پر واجب ہے کہ وہ مسلم والی طلب کریں''(۱)۔

علامہ ابن ہمام اپنی مشہور کتاب ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

''کسی ملک میں کوئی مسلم سلطان نہیں ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک، مثلاً: قرطبہ وغیرہ کا حال ہے، جہاں غیر مسلموں کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق ورضامندی سے اپنا والی مقرر کرلیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے، یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے''(۲)۔

ان فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ امام، یا سلطان کے موجود نہ ہونے کی صورت میں، یا غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں کی طرف سے، یا ارباب حل وعقد کی جانب سے قاضی کا تقرر درست ہے، کیونکہ ایک اسلامی معاشرہ کے لئے، خواہ وہ کسی غیر اسلامی ملک ہی میں کیوں نہ ہو، شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر نظام قضاء موجود نہ ہوگا تو عدل وانصاف کا قیام اور لوگوں سے ظلم وزیادتی کا خاتمہ ممکن نہ ہوسکے گا، اور اگر ہم اسے قضاء اور قاضی کے نام سے موسوم نہ کریں کہ قضاء کے لئے اقتدار کا ہونا ضروری ہے تو ہم اس کا نام ''اجتماعی تحکیم'' رکھ سکتے ہیں، کیونکہ ارباب حل و عقد مسلمانوں نے اگر کسی غیر اسلامی ملک میں کسی کو قاضی مقرر کیا تو گویا انہوں نے اجتماعی طور پر اسے ثالث مقرر کیا تو جس طرح دو، یا دو سے زیادہ افراد کی طرف سے انفرادی تحکیم حکم بنانے والوں پر لازم ہوتی ہے، اسی طرح جب کسی شخص کی ''اجتماعی تحکیم'' عمل میں آئی تو اس علاقہ کے مسلمانوں کی جماعت پر اس ثالث کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔

اور جہاں تک کسی غیر اسلامی ملک میں ارباب حل وعقد کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنے کا مسئلہ ہے تو اس کے لئے ہمیشہ عسکری اور سیاسی اقتدار ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر اس ملک کے مسلمان متحد ہوجائیں اور ان میں ایمان کی چنگاری بیدار اور ایمانی شعور زندہ ہوجائے تو اجتماعی دباؤ اور اجتماعی تعزیرات کے ذریعہ ان کے لئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنا ممکن ہوگا۔

۱۔ ۱/ ۱۴ طبع اسلامی کتب خانہ کراچی۔

۲۔ فتح القدیر ۵/ ۴۶۱۔

الحمد للہ! ہم نے ہندوستان کے بعض صوبوں میں ہندوستان پر انگریز کے تسلط کے بعد اسلامی نظام قضاء قائم کرنے کا تجربہ کیا ہے، مثلاً صوبہ بہار واڑیسہ کہ ان دونوں صوبوں میں ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے امیر شریعت کا انتخاب عمل میں آتا ہے اور امیر شریعت مختلف اضلاع اور مرکزی مقامات پر قاضی مقرر کرتے ہیں اور ان شرعی عدالتوں میں مالی مقدمات اور معاشرتی مسائل وغیرہ میں قاضی شریعت کے مطابق فیصلے کرتا ہے اور اس کے فیصلے مسلمانوں کی رضامندی سے مسلم معاشرہ پر نافذ ہوتے ہیں۔

بہار واڑیسہ کے علاوہ ہندوستان کے بعض دوسرے صوبوں اور شہروں میں ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے قضاۃ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور یہ قضاۃ مسلمانوں کے مقدمات اور جھگڑوں خاص طور پر عائلی مقدمات، مثلاً: نکاح، طلاق، خلع، نفقہ اور زوجین کے درمیان تفریق وغیرہ کے مسائل میں کتاب وسنت کی روشنی میں فیصلے کرتے ہیں۔ الحمد للہ ان شرعی عدالتوں کی برکت سے مسلمانوں کو حلت وحرمت کے مسائل میں سرکاری اور غیر اسلامی عدالتوں کا سہارا لینا نہیں پڑتا۔

ازدواجی الجھنوں کا قرآنی حل

تحکیم (ثالثی) کی روشنی میں

۱۔ قاضی کے یہاں کسی مقدمہ میں دونوں فریق موجود ہوں اور ''تحکیم'' کے مسئلہ پر عمل کرنے کی نوبت آجائے، اگر زوج قاضی کے تجویز کردہ "حکم من اھلہ و اھلھا" یا حکم اجنبی کو تسلیم نہ کرے تو کیا وہ مقدمہ خارج کردیا جائے گا، دریں صورت مظلوم کی دادرسی نہیں ہوسکے گی اور مقدمہ کے قبل جن مفاسد کا احتمال تھا وہ اور یقینی بن جائے گا۔ یعنی نان ونفقہ کی تنگی یا جوان العمری کے جنسی تقاضوں کے باعث زوجہ حد شریعت کو توڑ دے گی۔

۲۔ اگر قاضی کے اجلاس میں زوج کبھی حاضر ہی نہ ہو یا چند بار ابتدائی تاریخوں میں حاضر ہو، لیکن جب اسے اندازہ ہوجائے، یا کسی ذریعہ سے خبر مل جائے کہ اس مقدمہ میں ''تحکیم'' کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے تو وہ اجلاس میں حاضر ہونا چھوڑ دے، یا جان بوجھ کر کہیں روپوش ہوجائے، یا فرار ہوجائے تو قاضی کے ''حکم'' مقرر کرنے کی کیا شکل ہوگی؟۔

ظاہر ہے کہ مفتی محمود صاحب مدظلہ کے فتوی کی بنیاد پر حکم از جانب زوج قاضی مقرر نہیں کرسکتا اور نہ اس کا فیصلہ یا رپورٹ شرعاً تسلیم کی جاسکتی ہے۔

۳۔ ''حکمین'' کا تقرر قاضی کرے گا، یا فریقین خود کریں گے، شرعاً یہ کس کا منصب ہے، قاضی کے ''حکم'' مقرر کرنے کی صورت میں کیا فریقین کی مرضی معلوم کرنا ضروری ہے، اگر ''حکم'' کے تجویز وتقرر میں فریقین کا دخل ہے یا فریقین کا یہ منصب ہے تو ''شقاق'' کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہوجاتا ہے، کیونکہ ''شقاق'' کی صورت میں زوج ''تحکیم'' سے فرار ہی اختیار کرتا ہے، بلکہ اس صورت میں مسلسل غیر حاضری یا نوٹس پانے کے بعد بالکل سکوت یا عملی طور پر انکار کرکے ''شقاق'' کے حق میں خود ہی ایک مضبوط ثبوت بھی بن جاتا ہے، جس کا بار بار مشاہدہ کیا جاچکا ہے۔

بہرصورت ''تحکیم'' کے مسئلہ میں اگر ''حکماً من ۔اھلہ اور ۔حکماً من اھلھا'' کا لحاظ کیا جائے تو تجربہ میں ''شقاق'' کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہے۔

اس لئے جناب والا سے گذارش ہے کہ مالکی مسلک کے مطابق ''تحکیم'' کے مندرجہ بالا اشکالات کو رفع کرنے کی زحمت فرمائیں۔

صادق علی قاسمی بستوی

۱۔ ''مرد حاکم ہیں عورتوں پر..........''

۲۔ ''اور جن کی بدخوئی کا ڈر ہو تم کو تو ان کو سمجھاؤ اور جدا کرو سونے میں'' اور مارو ان کو، پھر اگر کہا مانیں تمہارا تو مت تلاش کرو ان پر راہ الزام کی، بے شک اللہ سب سے اوپر ہے''۔

۳۔ ''اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف ایک مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا، ان دونوں میں، بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا اخبردار ہے'' (ترجمہ شیخ الہند)۔

(۱): اولاً اس آیت کے ذریعہ قرآن کریم نے تدبیر منزل کے بنیادی اصول کی طرف رہنمائی کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاندان کے نظم کی بنیاد مرد کی حاکمیت اور قوامیت پر ہے اور مرد کی یہ حاکمیت بھی اس وجہ سے ہے کہ اسے قدرت کی طرف سے تدبر، حکمت اور فہم کی وہ دولت نصیب ہوئی ہے، جو تدبیر منزل کی نازک ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہے اور پھر اس سلسلے کی مالی ذمہ داریاں بھی مرد پر ڈالی گئی ہیں، دوسری طرف عورتوں میں شوہر کی اطاعت وفرمانبرداری، صلاح وعفت وعصمت کا جوہر ضروری ہے، اگر مرد قوامیت کے تقاضے پورا کرنے کا اہل نہ ہو، وہ حکمت وتدبر، اعتدال ومعیانہ روی حلم وعفو اور تادیب وتہذیب کی صلاحیتوں سے عاری ہو، یا حقوق مالی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہوتا ہو تو خاندان کا نظام درہم برہم ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر عورت شوہر کی فرمانبردار نہ ہو، یا پھر اس میں صلاح کا فقدان ہو، یا وہ عزت وآبرو، شوہر کے مال اور اس کے حقوق کی محافظ بن کر زندگی نہ گذارے تو ایسی صورت میں بھی ''خاندان'' اس سکون کی دولت سے محروم رہے گا، جو نکاح کا بنیادی مقصد ہے۔

(۲) پہلے خوشگوار ازدواجی زندگی کے لئے بنیادی اصول مرد اور عورت کے فطری منصب اور ان کی ذمہ داریوں کا تذکرہ کیا گیا جہاں اس فطری اصول سے انحراف کیا گیا ہو اور عورت ''احساس برتری'' کا شکار ہوکر، یا طبعی ''شر نفس'' کی بنیاد پر مرد کی جائز باتوں میں اطاعت وفرمانبرداری سے گریز کررہی ہو، ایسی صورت میں مرد کو کیا کرنا چاہئے۔

قرآن کی رہنمائی کا ماحصل یہ ہے کہ مرد کو ''انتقام'' کی راہ اختیار نہیں کرنی چاہئے، بلکہ ''اصلاح'' کی روش اپنانی چاہئے، ظاہر ہے کہ انتقام اندھے جذبات کی پیداوار اور غضب کا مظہر ہے، جذباتیت اور غیظ وغضب اعتدال، ترتیب اور اس فہم وتدبر کے ساتھ نہیں چل سکتے، جو قوامیت اور حاکمیت جیسی نازک ذمہ داری کے تقاضے ہیں، اس لئے قرآن نے مرد کو ہدایت کی کہ اگر عورت کی طرف سے نافرمانی محسوس کی جائے تو مرد کو اولاً افہام وتفہیم اور وعظ وتذکیر کا پہلو اختیار کرنا چاہئے اور

خوف الٰہی کے جذبات ابھارنے چاہئیں، لیکن وعظ وتذکیر کا یہ طریقہ بھی اگر اصلاح کے لئے کافی نہ ہو، تو پھر بے تعلقی کا اظہار اور خواب گاہوں میں علیحدگی کے ذریعہ اصلاح کی کوشش کرے، اور اگر اس میں بھی ناکامی ہو تو مجبوراً ہلکے پھلکے زدوکوب کی اجازت ہے، اور ظاہر ہے یہ ضرورت ہے اور ضرورت ''بقدر ضرورت'' ہی استعمال کی جائے گی، اسی لئے ضرب مبرح کی اجازت نہیں اور بغیر ضرورت غیر مبرح کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی، فقہاء اور مفسرین نے ضرب کے حدود اور ان صورتوں کی تفصیل ووضاحت فرمادی ہے، جہاں ضرب جائز ہے۔

آگے قرآن پاک نے پھر تاکید فرمائی ہے کہ مرد کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ عورتوں پر سختی کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا پھرے، اگر عورتیں اطاعت وفرمانبرداری کی راہ اختیار کرلیں تو پھر مرد کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ ان کی طبعی کمزوریوں کو زیادتی اور ایذارسانی اور جذبات انتقام کی تسکین کے لئے بہانہ بنائے۔

۳۔ اگر یہ طریق کار بھی اصلاح کے لئے مفید نہ ہوسکا اور میاں بیوی کے باہمی اختلافات نے شقاق، نفرت اور شدید نزاع کی صورت اختیار کرلی تو ایسی صورت میں اب یہ مسئلہ میاں بیوی کا بھی نجی مسئلہ نہیں رہا، بلکہ سوسائٹی کا ایک ایسا اجتماعی مسئلہ بن گیا جس کے مفید اور مضر اثرات سے سوسائٹی کو متاثر ہونا پڑے گا، اس لئے اصلاح حال کی ذمہ داری فرد سے منتقل ہوکر سوسائٹی پر عائد ہوتی ہے، اور یہیں سے دو افراد کے نجی معاملات میں سوسائٹی کو مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔

اس طرح پہلی آیت میں جہاں زوج مخاطب تھا اب اصلاح حال کے لئے سوسائٹی کو مخاطب کرتے ہوئے قرآن ہدایت کرتا ہے کہ اگر زوجین کے درمیان ایسا شدید اختلاف پیدا ہوجائے کہ دونوں دو کناروں پر ہوں، باہمی نفرت نے مقاصد نکاح کو متاثر کیا ہو تو ایسی صورت میں دو ''حکم'' مقرر کئے جانے چاہئیں جو پوری صورت حال کا جائزہ لے کر اصلاح حال کے لئے مناسب تدبیریں اختیار کریں، اگر بقائے تعلق کا راستہ نکل جائے تو سبحان اللہ، اور اگر ایسا ممکن نہ ہوا اور محسوس کیا جائے کہ نکاح اپنے مقاصد کی تکمیل وتحصیل کا ذریعہ نہیں رہا تو اس قانونی تعلق کو جو عقد نکاح کے ذریعہ قائم ہوا ہے اور اس قلبی تعلق کا ذریعہ نہیں بن سکا ہے، جو طرفین کے لئے سکون، باہمی اعتماد اور الفت وموانست کی بنیاد ہے''، ختم کرنے کا راستہ نکالیں، تاکہ مرد وعورت ایک دوسرے سے آزاد ہوکر اپنے لئے مناسب رشتہ تجویز کرکے اپنے لئے نئی راہ کھوج لیں، اور سوسائٹی اس طرح کہ محض مصنوعی قانونی تعلق کے مضر اثرات سے محفوظ رہ سکے، اور فرد کی زندگی بھی اس سکون سے بہرہ ور ہو، جو اس کے انفرادی اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کے لئے ضروری ہے۔

حکمین کی تقرری کا اختیار:

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تیسری آیت میں ''وإن خفتم'' اور ''فابعثوا'' کے مخاطب ازواج

نہیں، بلکہ وہ قضاۃ ہیں جو ''مصالح مسلمین'' کے تحفظ کی خاطر ہی اپنے اپنے منصب پر مقرر کیے گئے ہیں۔ اس لئے میاں بیوی کے درمیان شقاق، منافرت اور دوری پیدا ہوجانے کی صورت میں ''حکمین'' کا تقرر قاضی کی ذمہ داری ہے اور اس کے حدود اختیار میں داخل ہے، یہی رائے سعید بن جبیرؒ، ضحاکؒ وغیرہ اجلہ مفسرین کی ہے، اگرچہ سدی اس کا مخاطب میاں بیوی کو قرار دیتے ہیں، لیکن یہ رائے مرجوح ہے، آیت کے ظاہری الفاظ بھی اس کے مخالف ہیں اس لئے کہ محل شقاق میاں بیوی ہیں جنہیں ''صیغہ غائب'' میں ذکر کیا گیا ہے اور اس شقاق کو محسوس کرنے والے اور پھر ''حکمین'' کا تقرر کرنے والے دوسرے لوگ ہیں جنہیں مخاطب قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں "فابعثوا" میں ''حکمین'' کے تقرر اور ان کے بھیجنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ''مرسل'' اور ''مرسل الیہم'' میں مغایرت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ سیاق وسباق کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ جب زوج اصلاح کے تمام طریقے آزما چکا تو اب اس کا کام ختم ہوچکا، اب تو اسے معاملہ محاکمہ کے لئے منصب کے سامنے پیش کردینا چاہئے، اور عورت بھی اگر شوہر کے ظلم وتعدی سے بچنے کی راہ نہ پائے اور یہ محسوس کرے کہ شوہر اس کو تنگ کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا رہتا ہے تو وہ بھی قاضی کے سامنے محاکمہ کرسکتی ہے اور پھر قاضی اصلاح حال کے لئے ''حکمین'' مقرر کرے گا، لہذا اس آیت کے مخاطب حکام وولاۃ ہی ہیں۔

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اسی پہلو کو پسند کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

آیت کریمہ: "واللاتی تخافون نشوزھن" میں شوہروں کو خطاب کیا گیا ہے، جیسا کہ آیت کے اگلے ٹکڑے "واھجروھن فی المضاجع" سے ثابت ہوتا ہے، اور آیت "إن خفتم شقاق بینھما" میں حاکم مخاطب ہے، فریقین کے معاملات پر غور وخوض کرنا اور ظلم وتعدی سے روکنا جس کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے زوجین کے معاملہ کو بیان کرتے ہوئے شوہر کو حکم دیا کہ پہلے وہ وعظ وتذکیر سے کام لے، پھر بھی اگر عورت نشوز سے باز نہ آئے تو خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کرلے، اس کے بعد بھی اگر وہ نشوز پر قائم رہے تو مار کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس کے بعد شوہر کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اپنا محاکمہ ایسے شخص کے پاس لے جائے جو ظالم ومظلوم میں انصاف کرے اور اپنا حکم دونوں پر نافذ کرسکے''۔

امام موصوف مزید لکھتے ہیں:

''یہ معاملہ عنین، مجذوب اور ایلاء کے حکم میں ہے، کہ ان میں بھی حاکم ہی معاملہ پر غور کرتا ہے اور فریقین کے مابین حکم خداوندی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جب زوجین میں اختلاف ہو اور شوہر نشوز کا دعوی کرے اور بیوی ظلم وحق تلفی کا تو حاکم میاں بیوی کے اہل میں سے ایک ایک حکم مقرر کرے گا جو دونوں کے معاملات پر غور کرکے معاملہ سے

متعلق معلومات اور کارروائی کی رپورٹ حاکم کو پیش کریں گے(۱)۔

علامہ آلوسی صاحب ''روح المعانی'' کی رائے میں بھی یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے(۲)۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی علیہ الرحمۃ نے ''تفسیر مظہری'' میں اسی قول کو اختیار کیا ہے(۳)۔

حکمین کی حیثیت اور ان کے حدود:

دوسرا مسئلہ ان ''حکمین'' کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کی تعیین کا ہے، آیت زیر بحث نے ''حکمین'' کی تعیین پر روشنی ڈالی ہے، لیکن ''حکمین'' کی حیثیت کیا ہوگی اور ان کا دائرہ اختیار کیا ہوگا اس بارے میں آیت خاموش ہے، اس لئے یہ مسئلہ فقہاء کے اجتہادات کا محل بنا ہے، اور مختلف فقہاء نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں، آئندہ ہم ان کی آراء کی تفصیل ذکر کریں گے۔

''حکمین'' کی حیثیت کے بارے میں ایک رائے تو یہ ہے کہ ان کی حیثیت فریقین کے وکیل کی ہے، اس لئے ''حکمین'' کے تقرر میں زوجین کی رضامندی ضروری ہوگی، اور فیصلہ میں ''حکمین'' کو ان حدود کا پابند رہنا ہوگا جن کا اختیار انہیں وکالت میں دیا گیا ہو، پس اس صورت میں ضروری ہوگا کہ ''حکمین'' جو بھی فیصلہ کریں وہ فریقین کے درمیان افہام و تفہیم کے بعد ان کی رضا حاصل کرکے ہو، یا پھر فریقین کے دیئے ہوئے اختیارات کے حدود میں ہو، ورنہ وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، لہذا ''حکمین'' محض اپنی رائے سے تفریق کے مجاز نہیں ہوں گے۔

عطاء بن رباحؒ کا یہی قول ہے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے، اور حسن بصریؒ، نیز امام ابوحنیفہؒ کی پہلی رائے نقل کی گئی ہے، اس رائے کی بنیاد پر ''حکمین'' یا تو فریقین کے بااختیار وکیل ہوں گے، یا محض افہام وتفہیم کا درمیانی واسطہ، جن کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہوگی کہ وہ حالات کا گہرائی سے جائزہ لے کر زوجین کے درمیان صلح کرادیں گے، یا باہمی رضا سے طے ہوجانے والے شرائط پر تفریق کی صورت نکال دیں گے، اور اگر وہ کسی حل تک نہیں پہونچ سکیں تو جن حالات سے وہ اپنی تحقیقات کے دوران باخبر ہوئے ہیں ان کی رپورٹ قاضی کو دیں گے، اور بوقت ضرورت عند القضاء شاہد کی حیثیت سے پیش ہوسکیں گے۔

اس رائے کے حامیوں کا استدلال یہ ہے کہ زوجین عاقل وبالغ ہیں اور خودمختار مرد کا حق ''ملک بضع'' پر ہے، اور عورت کا حق مال پر، اس حق میں کسی غیر کو تصرف کا حق اس وقت حاصل ہوسکتا ہے جب کہ وہ خود زوجین کا وکیل ہو، یا پھر قاضی

۱- احکام القرآن مطبوعہ بیروت ۱۹/۱۔
۲- روح المعانی مصطفائی ۶۶/۵۔
۳- مظہری ص ۱۰۱ مطبوعہ ندوۃ المصنفین۔

ہو جس کو اموال ونفوس پر بحکم شرع ولایت حاصل ہے، لہذا ''حکمین'' کو جمع وتفریق کا عمومی اختیار عاقل وبالغ خود مختار فرد کے نجی حقوق میں مداخلت ہوگا، جو شرعا درست نہیں۔

واضح رہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے دو روایتیں منقول ہیں جن میں سے ایک روایت مذکورہ بالا قول کے مطابق ہے۔

فقہاء کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ''حکمین'' کی حیثیت حاکم کی ہے، اور انہیں کلی اختیار حاصل ہے کہ وہ میاں بیوی کو ساتھ رہنے کا حکم دے سکتے ہیں، دونوں کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، عورت پر طلاق کا معاوضہ عائد کر سکتے ہیں، اس سلسلے میں نہ اس کی ضرورت ہے کہ زوجین انہیں وکیل بنائیں اور نہ یہ شرط ہے کہ میاں بیوی ان کی تحکیم، یا ان کے فیصلے پر راضی ہوں، سیدنا حضرت علیؓ، سیدنا عبداللہ بن عباسؓ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور اسحاق ابن المنذرؒ کا قول یہی ہے، اور ایک روایت امام احمد بن حنبل اور امام شافعیؒ سے یہی ہے۔

علامہ آلوسیؒ نے لکھا ہے کہ علماء حنفیہ میں سے بھی بعض سے یہ قول منقول ہے کہ اگر بدسلوکی کی اور زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو ''حکمین'' کو تفریق کا اختیار ہوگا، اور اگر عورت کی طرف سے ہو تو مہر کے کچھ حصوں کے عوض انہیں تفریق کا اختیار ہوگا(۱)۔

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اپنی مشہور تصنیف ''احکام القرآن'' میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور حنفی نقطہ نظر کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے فرمان خداوندی: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا"(۲) دلالت کرتا ہے کہ شوہر کے طرف کا حکم شوہر کا وکیل اور زوجہ کی طرف کا زوجہ کا وکیل ہوگا۔

اس سے ان لوگوں کا قول باطل ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ''حکمین'' کو زوجین کے مابین جمع وتفریق دونوں کا اختیار ہے، ''حکمین'' دراصل زوجین کے وکیل ہوں گے، ایک شوہر کا وکیل، دوسرے بیوی کا، چنانچہ ''حکمین'' جو کاروائی کریں گے وہ زوجین کی رضامندی سے کریں گے۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر ''حکمین'' کو تفریق کا حق حاصل نہیں، کیونکہ یہ متفق علیہ ہے کہ ''حکمین'' کے تقرر سے پہلے اگر شوہر بدسلوکی کا اقرار کرے تو بھی نہ تو تفریق کی جاسکتی ہے اور نہ حاکم شوہر کو طلاق پر مجبور کر سکتا ہے، اسی طرح بیوی کے اعتراف نشوز سے حاکم اس کو خلع پر مجبور نہیں کر سکتا تو جب ''حکمین'' کی تقرری سے پہلے یہ حکم ہے تو اس کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ جب حاکم خود یہ حق نہیں رکھتا تو حکمین کو کیونکر یہ حق ہوگا غرض ''حکمین'' صرف

۱۔ روح المعانی ۵/ ۲۷۔
۲۔ سورہ نساء: ۳۵۔

اس لئے مقرر کئے جاتے ہیں کہ زوجین کے مابین مصالحت کرادیں یا بوقت ضرورت حاکم کے پاس ظالم وسرکش کے خلاف شہادت دیں۔

صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

''اس میں اختلاف ہے کہ ''حکمین'' کو جمع وتفریق کا حق ہے، یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حکمین کو یہ حق ہے، یہ حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ابن جبیر کی ایک روایت بھی یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ''حکمین'' کو اس کا حق نہیں، یہ حسن بصریؒ اور زجاجؒ کا قول ہے، امام اعظمؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے، فرقہ امامیہ نے حضرت حسنؓ کے قول کو اختیار کیا ہے، شاید حضرت علیؓ سے ان کے نزدیک کوئی روایت ثابت نہیں ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، امام مالکؒ نے کہا کہ ''حکمین'' اگر خلع میں مصلحت سمجھیں تو خلع کرادیں''(۱)۔

غرض مسئلہ اجتہادی ہے، اس لئے ایک مجتہد کا قول دوسرے کے خلاف حجت نہیں (۲)۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیر ''مظہری'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''حکمین'' زوجین کے حالات کی تحقیق کریں گے اور ظلم وزیادتی کا پتہ چلائیں گے، اگر شوہر کی طرف سے ظلم ثابت ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ بھلائی سے رکھو، یا خوبصورتی سے علیحدہ کردو، اور اگر بیوی کی طرف سے نشوز وتعدی ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ یا تو نشوز چھوڑ دے اور شوہر کی اطاعت کرے، یا تاوان دے کر علیحدہ ہو جائے، حضرت امام مالکؒ نے فرمایا زوج کا ''حکم'' بدون اس کی رضامندی کے طلاق دے سکتا ہے، اور زوجہ کا ''حکم'' بغیر اس کی رضا کے خلع کر سکتا ہے اور اگر خلع بالعوض ہو تو عورت پر مال کی ادائیگی واجب ہوگی اور جمہور علماء کے نزدیک ''حکمین'' کو جمع وتفریق کا اختیار نہیں ہے، اگر فریقین نے اختیار دیا ہو تو مصالحت کرائیں گے اور اگر مصالحت ممکن نہ ہو تو ظالم کے خلاف حاکم کے پاس شہادت دیں گے، ظلم اگر شوہر کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا یا تو بھلائی سے رکھے یا خوبصورتی سے علیحدہ کردے "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" اور اگر ظلم عورت کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ نشوز چھوڑ دے، یا تاوان دے کر الگ ہو جائے''(۳)۔

مسئلہ کی بہترین تفصیل علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے ''المغنی'' میں کی ہے، خلاصہ درج ذیل ہے:

......اگر مندرجہ بالا صورتیں (وعظ وتذکیر خواب گاہ میں علیحدگی اور ضرب) اصلاح کے لئے کافی نہ ہوں اور زوجین

۱۔ احکام القرآن ۱/ ۱۹۰ تا ۱۹۳۔
۲۔ روح المعانی ۵/ ۲۶۔ ۲۷ مختصراً۔
۳۔ تفسیر مظہری ص ۱۰۱۔

میں شقاق، منافرت اور تنازع قائم رہے تو حاکم مرد کے متعلقین میں سے ایک ''حکم'' اور عورت کے متعلقین میں سے ایک ''حکم'' مقرر کرے گا جو زوجین کے معاملات پر غور کر کے جمع وتفریق میں سے کوئی صورت جس میں مصلحت پائیں گے اختیار کریں گے(۱)۔

امام احمدؒ سے ''حکمین'' کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ ''حکمین'' زوجین کے وکیل ہوں گے جن کو زوجین کی اجازت کے بغیر تفریق کا حق نہ ہوگا، کیونکہ شوہر کا حق ملک بضع پر ہے اور عورت کا حق مال پر، دونوں عاقل وبالغ ہیں، اس لئے ان کی وکالت کے بغیر کسی کو اس پر تصرف کا حق نہ ہوگا، یہی مذہب عطاء، امام شافعی، حسن بصری اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔

اور دوسری روایت (امام احمدؒ) کی یہ ہے کہ ''حکمین'' کی حیثیت حاکم کی ہے، ان کو جمع وتفریق بالعوض یا بلاعوض جو مناسب سمجھیں کرنے کا حق ہے، نہ تو زوجین کی طرف سے توکیل کی ضرورت ہے اور نہ رضامندی کی، یہ مذہب حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمنؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، اسحاق اور ابن منذرؒ کا ہے(۲)۔

اور مدونہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر زوجین خود ''حکم'' مقرر کریں تو ''حکمین'' کو اختیار حاصل ہوگا ہی، اس لئے کہ اس کی حیثیت وکیل کی ہوگی۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ اگر قاضی نے ''حکمین'' کو مقرر کیا ہو تو بھی جمع وتفریق دونوں کا اختیار ہوگا۔

اور فقہ مالکی کی مشہور اور مستند کتاب ''مختصر الشیخ خلیل'' میں ہے کہ:

''اگر زیادتی شوہر کی ہو تو حاکم اس کو تنبیہ کرے گا اور عورت کو نیک ہمسائیوں میں رکھے گا، پھر بھی مصالحت مشکل ہو تو ''حکمین'' مقرر کرے گا، بہتر ہے کہ دونوں زوجین کے پڑوسی ہوں، ''حکمین'' کی عائد کردہ طلاق نافذ ہوگی، خواہ زوجین و حاکم اس پر راضی نہ ہوں، اگر ''حکمین'' غیر عادل سفیہ عورت اور غیر فقیہ ہوں تو ان کا حکم باطل قرار دیا جائے گا(۳)۔

''ولھما إن أقاما الإقلاع مالم یستوعبا الکشف (ص ۲۳۹) ومفھومه أنھما لو کان موجھین من الحاکم فلیس لھما الإقلاع وإن لم یستوعبا'' (ایضاً ص ۳۴)۔

یعنی زوجین نے اگر خود ''حکم'' مقرر کئے ہوں تب تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے پہلے فریقین کو رجوع کا حق ہوگا اس کے بعد نہیں، اور اگر ''حکمین'' کا تقرر عدالت کی طرف سے عمل میں آیا ہو تو فریقین کو کسی مرحلہ میں ان کے فیصلہ سے گریز کا اختیار نہیں اور فقہ شافعی کی مشہور کتاب ''نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج'' میں ہے کہ:

۱۔ المغنی لابن قدامہ ۷/ص ۳۸، ۳۹۔
۲۔ المدونہ ص ۳۶۷۔
۳۔ ۲۳۸/۱۔

اگر زوجین میں شقاق ومنافرت بڑھ جائے تو بموجب آیت قاضی ''حکم'' مقرر کرے گا، کیونکہ یہ بھی دفع ظلم ہے جو قاضی کا فریضہ ہے، ''حکمین'' کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ زوجین کے وکیل ہوں گے، کیونکہ زوجین خود عاقل وبالغ ہیں، اور عاقل مرد کا حق ملک بضع پر ہے، اور عورت کا حق مال پر غیر کو ان میں تصرف کا حق کیونکر ہوسکتا ہے۔

دوسرے قول کے مطابق ''حکمین'' کی حیثیت حاکم کی ہوگی جو خود حاکم کے مقرر کردہ ہوں گے اور کبھی عاقل وبالغ شخص کے خلاف اس کی رضا کے بغیر بھی تصرف کا حق ہوتا ہے، جیسے مفلس، لیکن مفلس کے معاملہ میں تصرف کا حق اس کی ذات کے لئے نہیں، بلکہ غیر کے لئے ہے اور اس معاملہ میں خود زوجین کی ذات کا معاملہ ہے، اس لئے یہاں دونوں کی رضا ضروری ہے۔

خلاصہ بحث:

پس خلاصہ یہ ہے:

(۱) ''حکمین'' کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کا مسئلہ ''مجتہد فیہ مسئلہ'' ہے۔

(۲) فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک جن میں امام ابوحنیفہؒ وغیرہ ہیں ''حکمین'' حاکم نہیں ہوتے، بلکہ:

(الف) اگر فریقین ان کی تحکیم پر راضی ہوگئے ہیں اور انہیں طلاق یا خلع وغیرہ کے اختیارات سپرد کردیئے ہیں تو وہ بحیثیت وکیل تصرفات کے مجاز ہوں گے۔

(ب) اگر فریقین نے ''حکمین'' کو وکیل نہیں بنایا تو ''حکمین'' کا کام یہ ہوگا کہ تحقیق وتفتیش کے بعد باہمی افہام وتفہیم کے ذریعہ رخصتی یا علیحدگی کا راستہ طرفین کی رضا سے نکال دیں اور اگر طرفین کی رضا سے کوئی راستہ نہ نکل سکے تو پھر وہ اپنی مفصل رپورٹ قاضی کے سامنے پیش کریں گے، اور اپنی تحقیقات پر عند القضاء شہادت پیش کریں گے، جس کو عدالت غیر جانب دار شہادت قرار دے کر خاص اہمیت دے گی۔

(۳) فقہاء کے دوسرے گروہ جن میں امام مالکؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ''حکمین'' صاحب اختیار حاکم کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کا تقرر طرفین کی رضا کا محتاج نہیں، ان کا تصرف فریقین کی توکیل کا محتاج نہیں، اور ان کے فیصلہ کا نفاذ زوجین کی رضا پر موقوف نہیں، قاضی کے مقرر کئے ہوئے حکمین سے انکار کا حق فریقین کو نہیں اور نہ فریقین ان کے فیصلہ سے گریز کر سکتے ہیں۔ البتہ اگر فریقین نے خود ''حکم'' مقرر کئے ہوں تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے پہلے فریقین کو تحکیم سے رجوع کا اختیار ہوگا۔

حکمین کے لئے ضروری صفات:

(۱) بچہ، عورت، غلام سزا یافتہ اور غیر مسلم ''حکم'' نہیں ہو سکتے (۱)۔

(۲) حکم کا عادل اور عاقل ہونا ضروری ہے، اس لئے فاسق کو حکم مقرر نہیں کیا جا سکتا (۲)۔

(۳) حکم سفیہ نہ ہو، رشید ہونا ضروری ہے (۳)۔

(۴) حکم کا ازدواجی نزاعات کے مسائل نشوز کے احکام اور تفریق کے مسائل سے باخبر ہونا ضروری ہے (۴)۔

(۵) مستحب یہ ہے کہ ''حکمین'' زوجین کے پڑوسی اور ان کے متعلقین میں سے ہوں، اگر اہل اور باصلاحیت لوگ جو غیر جانبداری کے ساتھ کسی نتیجہ تک پہونچنے کے لائق ہوں، جانبین کے متعلق اور ان کے اہل جوار میں موجود ہوں تو انہیں ہی ''حکم'' مقرر کیا جانا چاہئے، اور اگر ایسے اہل لوگ موجود نہ ہوں تو اجانب میں سے مقرر کئے جائیں گے (۵)۔

(۶) اگر زوجین میں سے ایک کے متعلقین ہیں تو کوئی اہل ہو اور دوسری جانب اہل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کیا ایک اجنبی اور دوسرا فریق کے متعلقین میں سے مقرر کیا جائے گا، یا دونوں ہی اجنبی مقرر ہوں گے؟ اس بارے میں مالکیہ کے دو قول ہیں:

لخمی نے لکھا ہے کہ دوسرا اجنبی مقرر کیا جائے گا، اور ابن حاجب نے کہا کہ دونوں اجنبی ہوں گے اور قریبی رشتہ دار کو چھوڑ دیا جائے گا (۶)۔

چونکہ فقہ مالکی کی رو سے ''حکمین'' فریقین کے وکیل نہیں ہوتے، اس لئے اگر اجانب میں سے حکم کا تقرر ہو تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ''حکمین'' میں سے ہر ایک کو کسی فریق کی طرف سے متعین کرنا ضروری نہیں ہوگا، قرآنی آیت سے بھی ''حکمین'' کا جانبین کے متعلقین میں سے مطلوب ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ مصرح نہیں ہے کہ ہر حکم کسی ایک جانب مقرر ہوگا، اور وہ اپنی جانب کے معاملات کا محافظ اور نگراں ہوگا۔

۱۔ المدونہ رص ۳۶۷۔
۲۔ شرح مختصر خلیل الدردیر ۱/ ۳۳۸۔
۳۔ ایضاً۔
۴۔ ایضاً۔
۵۔ المدونہ ۱/ ۳۶۸۔
۶۔ شرح دردیر ۲/ ۳۲۸۔

حکمین کی طرف سے واقع ہوئی طلاق کی تعداد اور اس کا حکم:

(۱) حکمین کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا اختیار ہے۔

(۲) اگر ایک سے زائد طلاق واقع کریں گے تو ایک سے زائد طلاق باطل قرار پائے گی۔

(۳) حکمین جو ایک طلاق واقع کریں گے وہ بائن ہوگی۔

(۴) اگر حکمین میں سے کوئی ایک طلاق واقع کرے اور دوسرا زائد تو متفق علیہ واقع ہوگی اور زائد رد (۱)۔

تحکیم کا محل:

آخر میں ایک مسئلہ کی وضاحت اور ضروری ہے، وہ یہ کہ قاضی کس قسم کے مقدمہ میں ''حکم'' مقرر کرے گا، اس مسئلہ کی وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ اکثر و بیشتر اس معاملہ میں غلط فہمی پائی جاتی ہے، نتیجتاً ایسا عمل کیا جاتا ہے کہ جو فقہ مالکی کی تصریحات کے خلاف ہے، حالانکہ فقہ مالکی کی طرف عدول ایک ضرورت ہے، اس لئے بوقت ضرورت پورے احتیاط کے ساتھ مالکی تصریحات پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ پر عمل کیا جائے گا، لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ تحکیم کا عمل قاضی کو کہاں اختیار کرنا چاہئے، اس سلسلے میں ملحوظ رکھنا چاہئے۔

(۱) مقدمہ میں عورت شوہر کی طرف سے زیادتی کا دعوی کرے اور شوہر کے اقرار کے ذریعہ یا گواہوں کے ذریعہ اس کی زیادتی ثابت ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر عورت فسخ کی خواہش مند نہ ہو تو قاضی وعظ و تذکیر کے ذریعہ یا زدوکوب کی سزا کے ذریعہ مقدمہ کو ختم کر سکتا ہے، اور اگر شوہر کی طرف سے زیادتی ثابت نہ ہو تو صرف سمجھا بجھا کر چھوڑ دے گا۔

(۲) اور اگر زوجین میں سے ہر ایک کی زیادتی ایک دوسرے پر ثابت ہو جائے تو دونوں کو سمجھائے یا دونوں کو زدوکوب کی سزا دے۔

(۳) اگر عورت ضرر کا دعوی کرے اور اس کا دعوی ثابت ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ثبوت ضرر کی وجہ سے قاضی عورت کا نکاح فسخ کر دے گا، اگر وہ ایسا چاہے گی۔

(۴) اگر عورت ضرر رسانی کا دعوی تو کرے، لیکن ثابت نہ کر سکے اور یہ شکایت عورت کی طرف سے دوبارہ قاضی کے سامنے آئے یا ہر دو ضرر کا دعوی کر رہے ہوں، لیکن ثبوت پیش نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں قاضی صالحین کی نگرانی میں رکھ کر اصلاح حال کی کوشش کرے گا۔

۱۔ شرح مختصر خلیل للدردیر ۱/ ۳۳۹۔

(۵) اور اگر پہلے ہی سے عورت صالحین کے ماحول میں ہو، یا صالحین کی نگرانی میں رکھنے کے احکامات کسی وجہ سے موجود نہ ہوں یا صالحین کے ماحول میں رکھنے کے باوجود پیچیدگی برقرار رہے اور کوئی واضح بات نہ نکل سکے کہ کس فریق کی زیادتی ہے تو ایسی صورت میں قاضی معاملہ "حکمین" کے حوالے کردے گا۔

خلاصہ یہ کہ ازدواجی تعلقات انسان کے ایسے نجی معاملات ہیں جن میں سے بہت سے ایسے مرحلے آسکتے ہیں جہاں عدالتوں میں کسی امر کو ثابت کرنا دشوار امر ہوگا، ایسے حالات میں دیگر حقوق کی طرف عدم ثبوت کی بنیاد پر مقدمہ کا خارج کردیا جانا کافی نہیں ہوگا، بلکہ اس طرح کی صورت میں جب کہ میاں بیوی کی زندگی ایک دوسرے سے وابستہ ہے، محض مقدمہ کی ہار جیت مسئلہ کو حل نہیں کرسکتی، بلکہ پیچیدگیاں بڑھا سکتی ہیں، اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ ایسے مواقع پر جب بھی عدالتوں میں ثبوت دشوار ہوجائے "حکمین" کے ذریعہ مقدمہ کا فیصلہ کیا جائے، جن کے فیصلہ کی بنیاد "نجی تحقیقات" پر ہوں گی، باضابطہ بحث وشہادت نہیں، اس طرح مسئلہ حل ہوگا، محض ہار جیت کا فیصلہ نہیں۔

اب اس سلسلے میں حضرت امام مالکؒ کا قول جو "مدونہ" میں نقل کیا گیا ہے اسے ملاحظہ کیا جائے:

"قال مالک الأمر الذی یکون فیه الحکمان إنما ذلک إذا افتح مابین الرجل وامرأته حتی لا تثبته بینهما بینة ولا یستطاع أن یتخلص إلی أمرهما فإذا بلغا ذلک بعث الوالی" .

حاصل یہ ہے کہ تحکیم کا محل وہ مقدمہ ہے جہاں زوجین کے باہمی معاملات اس قسم کے ہیں جنہیں شہادت کے ذریعہ ثابت کرنا مشکل اور حقیقت حال تک پہونچنا عدالت کے بس سے باہر ہو۔

اور دوسری عبارت علامہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشیدؒ قاضی قرطبہ کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "حکمین" کے فیصلے کے خلاف زوجین میں سے کسی کو عذر کا اختیار نہیں رہتا، اس لئے کہ "حکمین" کے فیصلے کی بنیاد شہادت قاطعہ پر نہیں ہوتی بلکہ طرفین کے حالات کی اس واقفیت پر ہوتی ہے جو "حکمین" کو نجی تحقیقات سے حاصل ہوتی ہے (۱)۔

اور "مختصر الشیخ خلیل" اور اس کی شرح میں دردیر نے ان مختلف شقوں کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا تذکرہ شروع میں کیا گیا ہے (۲)۔

حکمین کے لئے طریق کار:

جب واضح ہوگیا کہ "حکمین" کو قاضی مقرر کرے گا، اور فقہ مالکی کی رو سے وہ حاکم ہوں گے، ان کے تقرر میں فریقین کی رضا کو دخل نہیں اور نہ فریقین کو ان کے فیصلے کے خلاف کسی اعتراض کا حق ہے اور نہ ان کے فیصلہ کا نفاذ فریقین کی

۱۔ المدونہ ص ۳۲۸۔

۲۔ شرح دردیر علی مختصر الشیخ خلیل ۱/ ۳۳۸۔

رضا یا توکیل پر موقوف ہے، نیز یہ کہ قاضی اس مقدمہ میں "حکمین" مقرر کرے گا جس میں فریقین کے درمیان شقاق اور دوری بڑھ چکی ہو، شہادت وثبوت سے قطعی نتیجہ تک پہونچنا دشوار ہو، اور مقدمہ کا قانونی فیصلہ مسئلہ کے حل سے عاجز نظر آرہا ہو، حکمین اپنے فیصلے کی بنیاد ذاتی تحقیقات پر رکھیں گے۔

ان سارے نکات کی وضاحت کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس طریق کار کو بھی واضح کردیا جائے جو "حکمین" کو اختیار کرنا چاہئے، فقہ مالکی میں اس سلسلے میں جو تصریحات ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) حکمین اپنی پوری امکانی کوشش جانبین کے مابین خوشگوار تعلقات قائم کرنے کے لئے صرف کریں۔

(۲) اگر اصلاح حال ناممکن نظر آئے تو غور کریں۔

(الف) بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہے تو پھر عورت پر بلا کسی عوض کے طلاق واقع کردیں۔

(ب) اور اگر بدسلوکی عورت کی طرف سے ہو تو اگر زوج جدائی چاہتا ہو تو خلع کردیں، اور اگر زوج جدائی نہیں چاہتا اور "حکمین" یہ محسوس کریں کہ طرفین کی فلاح جدائی میں ہے، اور عورت اپنے شوہر کے ساتھ حدود اللہ پر قائم رہتے ہوئے زندگی نہیں گذار سکتی تو ایسی صورت میں بھی خلع کردیں، عوض خلع کی تعیین کرتے وقت ہر دو صورت میں طرفین کے حالات پر نگاہ رکھیں، اس صورت میں خلع کا عوض مقدار مہر سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے، اور اگر شوہر جدائی نہیں چاہتا اور اس کے امکانات ہیں کہ اس نکاح کو باقی رکھنے کی صورت میں حدود اللہ قائم رکھتے ہوئے عورت زندگی گذار سکے گی تو پھر شوہر کو صبر اور حسن معاشرت کی تلقین اور عورت کو اطاعت زوج کی تلقین کرکے مقدمہ ختم کردیں۔

(ج) اگر فریقین میں سے ہر ایک کی زیادتی نظر آوے چاہے ایک کی زیادتی دوسرے سے کم یا زیادہ ہو تو ایسی صورت میں فقہ مالکی میں دو قول ہیں: اکثر کی رائے یہ ہے کہ بلا عوض طلاق واقع کردی جائے، جب کہ خوشگوار تعلقات کے امکان باقی نہیں رہے، اور عورت علیحدگی چاہ رہی ہو، اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ تھوڑے عوض کے بدلہ طلاق دے دی جائے۔

(۳) "حکمین" جو کچھ فیصلہ کریں انہیں چاہئے کہ وہ قاضی کو پیش کردیں (۱)۔

آخر میں یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ قوانین عثمانی کی تنسیخ کے بعد مصر میں نافذ ہونے والے قانون میں فقہ مالکی کے مطابق ضرر رسانی کو سبب فسخ قرار دیتے ہوئے جو ضابطہ بنایا گیا ہے اس کا ماحصل وہی ہے جو ہم نے اوپر شرح دردیر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

هذا ما کان عندی والله أعلم بالصواب.

۱۔ شرح دردیر علی مختصر شیخ خلیل ۱/ ۳۲۹۔

باب پنجم:

طبی مباحث

ضبط تولید کا مسئلہ اور شریعت اسلامی

تہذیب جدید اور مغربی طرز فکری نے جو بہت سے مسائل پیدا کئے ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ ضبط تولید اور خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے، مالتھوس کا یہ نظریہ تھا کہ انسانی آبادی میں اضافہ دھماکہ خیز صورت حال اختیار کرے گا، اور اس طرح ایک وقت آئے گا کہ آدمی آدمی کو کھانے پر مجبور ہوگا، ریاضی اور علم اعداد وشمار کا استعمال کرتے ہوئے اس نے اس مسئلہ کو اتنی اہمیت دی کہ یورپ اس خوف کے تلے دبتا چلا گیا، مالتھوسین تھیوری ہو یا نیو مالتھوسین نقطہ نظر، پچھلے سوڈیڑھ سو سال کے تجربات نے اعداد وشمار کے اس خوفناک جائزہ کو غلط ثابت کردیا ہے، موت اور پیدائش کا تناسب اور غذائی اشیاء کی پیداوار میں اضافہ کے مابین عدم توازن نسل انسانی کو کم سے کم تر کرنے کی بنیاد تسلیم کرلی گئی، اور پھر انسانی آبادی کو کم کرنے کی مختلف تدابیر وضع کی گئیں اور سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے لئے نت نئے طریقے ایجاد کئے جانے لگے، یورپ کی یہ وبا دیگر ترقی پذیر ممالک تک بھی پہونچی اور مغربی حکومتوں نے ان ممالک کو خاندانی منصوبہ بندی کے لئے امداد ہی نہیں دی بلکہ ان ترقی پذیر ممالک تک بہت سے ترقیاتی منصوبوں پر سرمایہ صرف کرنے کے لئے ان تدابیر کو بروئے کار لانے کی شرط بھی لگادی جو اس ملک کی آبادی کو کم کرسکیں، نتیجہ یہ ہے کہ ان ترقی پذیر ممالک کو بھی اس دوڑ میں پوری طرح شریک کرلیا گیا اور ترغیب وتحریص کے سبھی ہتھکنڈے استعمال کئے گئے، بلکہ بعض حالات میں جبر وظلم کی راہ بھی اختیار کرلی گئی، اور ان تمام مذہبی تعلیمات، اخلاقی اقدار اور تہذیبی تقاضوں کو نظر انداز کردیا گیا جو مشرقی ممالک کے رگ وپے میں سمائے ہوئے ہیں۔

''منصوبہ بند خاندان'' اور اس کے لئے ''ضبط تولید'' کے حامیوں نے جن اسباب وعوامل کی وکالت کی ان کا زیادہ تر تعلق آبادی اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کی وجہ سے معاشی مشکلات کے خطرات سے ہے، ہماری آج کی اس بحث کا براہ راست موضوع یہ نظریہ نہیں ہے، اس موضوع پر بہت سے بزرگ علماء نے بہت کچھ لکھا ہے، جن کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے، آج کی اس بحث کا موضوع دراصل یہ ہے کہ ضبط تولید، منع حمل اور اسقاط حمل کے جو دواعی اور اسباب ذکر کئے جاتے ہیں، ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اور فقہ اسلامی منع حمل کو علی الاطلاق ناجائز قرار دیتی ہے، یا بعض انفرادی، شخصی اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت بھی ہے؟ اور جن حالات میں اس کی اجازت ہے، ان میں کیا سبھی تدابیر کی اجازت ہے، یا بعض مخصوص تدابیر جائز ہیں، اور بعض ناجائز، اس سلسلہ میں جنوبی افریقہ کے نہایت قابل اور ماہر ڈاکٹروں نے بڑی مہارت کے ساتھ مسئلہ کی مختلف صورتوں کو پوری تنقیح کے ساتھ بہ صورت سوال مرتب کیا جو درج ذیل ہے:

سوال متعلق اسقاط حمل:

تمہید (الف) موجودہ عہد میں منع حمل کے ذرائع دو قسموں کے ہیں، اول عارضی اور دوم مستقل۔

ا: عارضی، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) کیمیکل دواؤں کا داخلی استعمال: اس سلسلے میں کچھ گولیاں کھلائی جاتی ہیں، یا خارجی طور پر بعض قسم کے مرہم مخصوص مقام پر خارجی طور پر استعمال کئے جاتے ہیں۔

(ب) میکانیکل: مرد کو پلاسٹک کے غلاف یا عورت کو لوپ استعمال کرایا جاتا ہے۔

(ج) فیزیکل۔ بوقت انزال آلہ کا اخراج (عزل) یا مخصوص ایام جن میں علوق حمل کی زیادہ توقع کی جاتی ہے، ان ایام میں مجامعت سے احتراز۔

۲۔ مستقل:

(الف) مرد کی نسبندی۔

(ب) عورت کا آپریشن۔

سوالات:

سوال نمبر ا: کیا منع حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: اگر جائز ہے تو کن حالات میں؟

سوال نمبر ۳: مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا؟:

(الف) خاندانی منصوبہ بندی کے لئے جس کے اسباب مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

ا۔ معاشی اسباب کے ماتحت، تا کہ بچے ہر طرح کی بہتری حاصل کر سکیں۔

۲۔ اس وجہ سے کہ چھوٹا خاندان رکھنا موجودہ دور کا فیشن ہے۔

۳۔ پیشہ ورانہ اسباب کی وجہ سے تا کہ بیوی جو ملازمت یا کسی صنعتی کام میں مشغول ہے اپنے کیریر کو باقی رکھ سکے۔

۴۔ سماجی اسباب کے تحت جب کہ بڑے خاندان کی صورت میں اپنی سماجی دلچسپیاں عورت کو کم کرنی پڑیں گی، اور اس وجہ سے بیوی متعدد بچوں کی نگہداشت سے انکار کر سکتی ہے، علاوہ ازیں سوسائٹی کا رجحان یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کرنا حسن کے زوال کا سبب ہوگا، اس لئے اپنے حسن و جمال کی حفاظت کے لئے وہ کثرت اولاد سے بچنا چاہتی ہیں۔

۵۔ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کی خاطر تا کہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت حاصل ہو سکے۔

(ب) منع حمل طبی اسباب کی وجہ سے:

ا۔ ماں: بچوں کی پیدائش، ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت، یا اس کی زندگی کے لئے خطرناک ہو۔

ماں: دماغی امراض، یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچوں کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

۲۔ بچے: پورا خطرہ اور ظن غالب ہو کہ پیدا ہونے والا بچہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا، جیسے Mumtington,Ongolism,Schopea جیسے امراض (تشنج، ذہنی ناکارگی، جسم کا عمر کے مطابق نشوونما نہ پانا وغیرہ)۔

۳: اس طرح کے موروثی امراض کا اگر قوی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں مسلمان ڈاکٹر کا کیا فرض ہونا چاہئے۔

سوال نمبر ۴: مسلمان ڈاکٹروں کو منع حمل کے معاملہ میں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے؟ کیا مسلم اور غیر مسلم مریضوں کے احکام دو ہوں گے؟ اگر غیر شادی شدہ مریض اس سلسلہ میں مسلم ڈاکٹر سے رجوع کرے تو مسلم ڈاکٹر کا کیا کردار ہونا چاہئے؟

سوال نمبر ۵: کیا نسبندی کا آپریشن اور دیگر عارضی منع حمل کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہوگا؟

(ب) سوالات متعلق اسقاط حمل:

سوال نمبر ا: کیا اسقاط حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: کیا اس سلسلہ میں کوئی ایسی مدت بھی ہے جس کے اندر رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کر دینا جائز ہو؟

سوال نمبر ۳: کیا مندرجہ ذیل حالات میں از روئے اسقاط حمل کی اجازت ہو سکتی ہے؟

(الف) جب کہ ماں کی عام صحت، دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔

(ب) جب کہ بچے میں کسی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو، جیسے:

Mangolism, Thalidomide, Rubella

(ج) جب کہ بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

(د) جب کہ طبی آلات کے ذریعہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ Spana Bilida یا Hydrocephalus,Arencephaly, جیسے امراض کا شکار ہے۔

(ھ) عورت زنا بالجبر کی وجہ سے حاملہ ہوگئی ہو، اور وہ اس کا اسقاط چاہتی ہے، واضح رہے کہ مخلوط معاشرے، مغربی

طرز زندگی اور زنا جیسے جرم کو قانونی جواز حاصل ہو جانے کی وجہ سے جبراً زنا اور نتیجۃً حاملہ ہو جانے کے واقعات کی کثرت ہے۔

(و) ماں باپ کسی وجہ سے اولاد نہیں چاہتے تھے، لیکن اس کے باوجود حمل ٹھہر گیا، اب وہ اس کو ساقط کرنا چاہتے ہیں۔

(ز) ایک حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کے باعث بچہ کی پرورش کرنے کی اہل نہیں۔

آپ نے سوالات کو تفصیل کے ساتھ پڑھا، تمہید میں تدابیر منع حمل کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں، پہلی صورت عارضی تدابیر ہیں جن سے وقتی طور پر حمل کو روکا جاسکتا ہے اور دوسری وہ تدابیر ہیں جن کے ذریعہ مرد کی قوت تولید یا عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت مستقل طور پر ختم کی جاتی ہے، پھر سوالات کے ذیل میں (۳-الف)، کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی خاطر ضبط تولید کا ذکر کرتے ہوئے ان مختلف مصالح واغراض کا ذکر کیا گیا ہے جو خاندانی منصوبہ بندی کرتے وقت پیش نظر رہتے ہیں (۳-ب) میں طبی اسباب کی وجہ سے منع حمل سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا ذکر ہے، سوال (نمبر ۵) میں مستقل منع حمل کی تدابیر کی نشاندہی کرتے ہوئے شرعی حکم معلوم کیا گیا ہے، اور آخر میں اسقاط حمل کے شرعی حکم کے بارے میں سوالات کئے گئے ہیں۔ سوال (نمبر ۴) کے ذیل میں مسلم ڈاکٹروں کو ضبط تولید کے معاملہ میں کیا عمل کرنا چاہئے، اس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔

جوابات کی طرف رجوع کرنے سے پہلے چند اصولی نکتوں کا ذکر ضروری ہے جو دراصل اس پورے مسئلہ میں شرعی نقطہ نظر کی دریافت کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

۱- توالد وتناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شرع نے جن بنیادی مصالح کی وضاحت احکام میں کی ہے وہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عزت وآبرو کی حفاظت، نسل انسانی کی حفاظت، اور مال کی حفاظت، اس لئے کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلہ کو منقطع کرنا یا محدود کرنا ہو، اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناقابل قبول ہے۔

۲- ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالی ہی سارے جہان کا خالق و مالک ہے، وہی رب اور پالنہار ہے اور وہی رزاق ہے، ساری مخلوقات کی پرورش اور ان کو رزق پہنچانے کا ذمہ اللہ تعالی نے لے رکھا ہے۔

"ومامن دابة في الأرض إلاعلى الله رزقها"(۱)۔

(زمین پر کوئی مخلوق نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔

۱- سورہ حجر: ۲۱۔

۳- اللہ مالک کل، قادر مطلق، رحمن ورحیم اور علیم وحکیم ہے، اس نے ہر شئی کی تخلیق میں توازن رکھا ہے وہی اللہ ہے جو پیداوار اور ضرورت میں توازن برقرار رکھتا ہے، انسانی ضرورت کے اضافہ کے ساتھ غذائی مقدار میں اضافہ اور نئی نئی غذاؤں کی دریافت کبھی بھی وہ عدم توازن پیدا نہیں ہونے دے گی جس کی وجہ سے ضروریات زندگی کے مقابلہ میں ضروریات کی پیداوار کم ہو جائے، کبھی اگر ایسا فرق محسوس ہو تو یہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہوگا، یا غیر عادلانہ انسانی تقسیم کا، خالق کائنات نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ اس کے خزانے لامحدود ہیں، لیکن اس کا نزول متعین اور ضروری مقدار میں ہوتا ہے، یعنی جیسے جیسے ضرورت بڑھتی ہے، اللہ کے مخفی خزانوں کا انکشاف انسان کے سامنے ہوتا جاتا ہے، اور ہم انسان جب اعداد وشمار کے ذریعہ مستقبل میں انسان کی بڑھتی ہوئی آبادی کا تصور کرتے ہیں تو گھبرا جاتے ہیں کہ آدمی کیا کھائے گا اور بھول جاتے ہیں کہ یہ خالق کائنات کے مخفی خزانوں کی کوئی انتہا نہیں ہے جس نے اپنے اوپر رزق کی ذمہ داری لے رکھی ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا:

"إن من شئ إلاعندی خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم"(۱)۔

(کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کے (لامحدود) خزانے میرے پاس نہ ہوں اور ہم اسے متعین مقدار میں ہی اتارتے رہتے ہیں)۔

۴- یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ غذائی قلت اگر کہیں نظر آتی ہے تو وہ مصنوعی قلت ہے، آدمی کی خود پیدا کردہ ہے، یا تو غذائیں قیمتوں کو ایک خاص سطح پر برقرار رکھنے کے لئے ضائع کی جاتی ہیں، یا آدمی اللہ کی ان نعمتوں کی قدر نہیں کرتا اور لاکھوں بھوکے انسانوں کا پیٹ بھرنے کے لائق غذائی اشیاء، روزانہ عیش پسند انسانوں کے دسترخوان سے اٹھا کر کتوں کے آگے پھینک دی جاتی ہیں، اس طرح غذائی اشیاء کی غیر منصفانہ تقسیم غذائی مسئلہ کھڑا کرتی ہے۔

۵- آج کی تمام سائنسی ترقیوں کے باوجود یہ امر طے شدہ ہے کہ کسی قطعہ اراضی سے حاصل ہونے والی زیادہ سے زیادہ مقدار محاصل کو متعین نہیں کیا جاسکتا، یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک ایکڑ اراضی میں ۲۵ کوئنٹل گیہوں سے زیادہ پیدا نہیں ہوسکتا، زراعتی علوم کی ترقی، آبپاشی کے نظام طرح طرح کی کھاد اور کیڑا مارنے والی دواؤں کی ایجاد اور دوسری سائنسی تحقیقات کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے، اور انسانی ضرورت کے مطابق ایسی بہت سی غذاؤں کا انکشاف ہوسکتا ہے جہاں تک ابھی آدمی کا علم نہیں پہنچ سکا ہے۔

۶- مالتھوسین اور نیو مالتھوسین نظریہ اضافہ آبادی کے ذریعہ Arithmetic Progression اور

۱- سورہ بنی اسرائیل: ۳۱۔

Geometrical Progression کے فرق کو بتاتے ہوئے ضرورت اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کا جو خوفناک ہوا کھڑا کیا گیا تھا، وہ وقت کی کسوٹی اور تجربہ کی میزان پر غلط ثابت ہو چکا ہے۔

۷۔ اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کی تخلیق فرمائی، دونوں کے علیحدہ علیحدہ فرائض متعین فرمائے اور ان فرائض کی تکمیل کے لئے دونوں کو علیحدہ علیحدہ مخصوص صلاحیتوں سے نوازا، اور دونوں کے علیحدہ علیحدہ دائرہ کار متعین فرمائے۔

۸۔ معاشی اسباب کی وجہ سے عورت کی صلاحیت تولید کو محدود، یا ختم کرنا اسلامی نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں، قرآن کہتا ہے:

"ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم"(۱)۔

(اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے نہ مار ڈالنا کہ ہم ہی ان کو بھی روزی دیں گے اور تم کو بھی)۔

۹۔ اللہ نے حکم دیا ہے کہ ہر شخص آمد و خرچ میں توازن برقرار رکھے، چادر سے زیادہ پیر نہ پھیلائے اور آمد سے زیادہ خرچ نہ کرے، لفظ ''اقتصاد'' کا مفہوم ہی ہے درمیانی راستہ پر چلنا، انتہا پسندی کسی طرح پسندیدہ نہیں ہے۔

۱۰۔ اسلام بخل اور کنجوسی سے منع کرتا ہے اور بے جا خرچ، نیز صحیح مد پر بھی ضرورت سے زیادہ خرچ سے منع کرتا ہے، قرآن کہتا ہے:

"لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط"(۲)۔

(اپنے ہاتھ کو اپنی گردن میں باندھ نہ لو اور نہ پوری طرح ہاتھ کھول دو)۔

۱۱۔ اسلامی شریعت انسان کی اصل ضرورت پر ہمیشہ نگاہ رکھتی ہے، اور بدلے ہوئے حالات میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرتی ہے، لیکن دین کے بنیادی اغراض و مقاصد سے انحراف کو گوارا نہیں کرتی۔

مندرجہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم ضبط تولید کے مسائل، مختلف حالات، مختلف اسباب، اور مختلف ذرائع کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کر کے حکم شرعی متعین کر سکتے ہیں، اور انہیں مختلف پہلوؤں پر غور کر کے سوال میں مذکور مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینا اور ان کے بارے میں حکم شرعی متعین کرنا آج کی بحث میں ہمارا موضوع ہے۔

خاندانی منصوبہ بندی:

یعنی ایک خاص منصوبہ کے تحت انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے ضبط تولید (Birth Control) کی ضرورت پڑے گی، ضبط تولید کے مختلف طریقے ہیں جن کی وضاحت سوالنامہ میں کی گئی ہے، خاندانی منصوبہ بندی کے لئے سب سے بڑا سبب اقتصادی بتایا جاتا ہے، جو یورپ سے چل کر اب ایشین اور اسلامی ممالک

۱۔ سورہ بنی اسرائیل: ۲۹۔
۲۔ سورۃ الاسراء: ۸۵۔

میں بھی پبلیسٹی کی پوری قوت کے ساتھ عام کیا جا رہا ہے، دوسری بات معیار زندگی کو بلند کرنے کی کہی جاتی ہے کہ آبادی میں اضافہ اور خاندان کے افراد میں اضافہ ہمارے معیار زندگی کو پست کرتا جا رہا ہے، اوپر لکھے ہوئے اصولوں کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے کہ معاشی بنیادوں پر خاندان کو محدود کرنے کا منصوبہ اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان کے منافی ہے، اس لئے اسلامی نقطہ نظر سے قطعاً ناقابل قبول ہے، اسی طرح معیار زندگی والی بات کا صاف مطلب یہ ہے کہ موجودہ نسل اپنے معیار زندگی کو برقرار رکھنے، یا اسے مزید ترقی دینے کے لئے آنے والی نسلوں کو وجود سے محروم کرنا چاہتی ہے جو سراسر خود غرضی ہے، اور معیار زندگی کا تعلق جن امور سے ہے، انہیں فقہاء کی اصطلاح میں ''تحسینیات'' میں داخل کیا جا سکتا ہے، یا ''فضولیات'' میں، اس کا تعلق انسان کی بنیادی ضرورت یا حاجت سے نہیں، بخلاف نسل انسانی میں اضافہ کے کہ وہ ضروریات اور بنیادی مصالح انسانی میں داخل ہے، اس لئے تحسین و تزئین اور غیر ضروری حد تک معیار زندگی کو ترقی دینے کی خاطر نسل انسانی کو محدود کرنے کی کوشش اسلامی نقطہ نظر سے کبھی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

سوال نمبر ۳ (الف) میں مذکور ۲، ۳، ۴ یعنی چھوٹا خاندان رکھنا ایک فیشن ہے، یا اپنے کیریر کو باقی رکھنے کے لئے اور اپنی پیشہ ورانہ مشغولیتوں کی خاطر اولاد سے گریز یا عورت کا اپنی سماجی دلچسپیوں (Social Activities) میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار، ایسے اسباب ہیں جنہیں شرع اسلام کسی حال میں قبول نہیں کر سکتی، فیشن اور عرف و عادت اسی وقت قابل توجہ ہے جب وہ اصل شرع سے ٹکراتا نہ ہو، کوئی بھی ایسا فیشن جو شرع سے معارض ہو، قابل قبول نہیں ہو سکتا، حدیث رسول کی روشنی میں نسل انسانی میں اضافہ ایک خیر ہے، اسے فیشن میں عیب تصور کیا جانا خود شر ہے، جسے بدلنے کی ضرورت ہے نہ کہ شرع کو تبدیل کرنے کی، سماجی مشاغل اور (Social Activities) ظاہر ہے کہ مغربی تہذیب کے وہ مفاسد ہیں جو عورت کی تخلیق کے مصالح کو مجروح کرتے ہیں، کلبوں اور رقص گاہوں میں عورت کی نمائش اور اس کا اپنے گھر کی ذمہ داریوں سے فرار، مغربی تہذیب کا وہ منحوس تحفہ ہے جو آج پورے سماج کو خودکشی کے راستہ پر لے جا رہا ہے، اسلام ان رجحانات کی تائید کسی طرح نہیں کر سکتا، اور جہاں تک تعلق پیشہ ورانہ مشاغل کا ہے تو اصولاً اسلام کمانے کی ذمہ داری مرد پر ڈالتا ہے، اگرچہ عورتوں کو اپنے تصرفات میں آزاد مانتا ہے اور وہ جائز حدود میں رہتے ہوئے مختلف پیشے اختیار کر سکتی ہیں اور اپنی آمدنی میں اضافہ کی کوشش کر سکتی ہیں، لیکن بیماری یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کیا غیر ضروری حد تک ''مال کی طلب'' اور اپنے ''فرائض تخلیق'' کی قیمت پر عورت کے لئے ایسا کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ عورت اپنے خلقی فرائض، انتظام خانہ اور اولاد کی پرورش کی ذمہ داریوں کو انجام دیتے ہوئے بھی اگر کوئی پیشہ اختیار کرتی ہے اور جائز حدود میں کام کر کے اپنی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے تو اسے برا نہیں کہا جا سکتا، اسی طرح وہ عورت جو حالات کا شکار ہو کر اپنی بنیادی

ضرورت کے لئے بھی خود کمانے کی محتاج ہے، اور کثرت اولاد کی وجہ سے اسے واقعی دشواریاں پیش آتی ہیں، تو اس کا معاملہ ایک استثنائی معاملہ ہوگا، اور علماء اس عورت کو جو اپنے خاص حالات کی وجہ سے خود کما کر اپنی، اپنے بچوں کی، اپنے شوہر کی اور دوسرے افراد خاندان کی کفالت کے لئے مجبور ہے اور زیادہ بچے اس کے ان فرائض کی انجام دہی میں حارج ہوں تو اسے عارضی موانع حمل تدبیروں کی اجازت دی جاسکتی ہے، لیکن اسے ان خواتین کے لئے نظیر نہیں بنایا جاسکتا جو اونچے سے اونچے معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضہ کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں، سرپرست اور شفیق و مہربان گارجین کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے اور جس کی وجہ سے ان کے قدموں کے نیچے اولاد کے لئے جنت رکھ دی ہے۔

اپنے حسن و جمال کے تحفظ کی خاطر اولاد کم رکھنے کی خواہش بھی اسلامی نقطہ نظر سے درست نہیں کہ عورت کا اصل حسن اس کے بچے ہیں جو دراصل عورت کا پائیدار حسن و جمال ہیں، یہ ظاہری حسن و جمال جو محض عارضی ہے اور ذراسی بیماری چند دنوں میں اس کے حسن کو ختم کر کے اس کو بھیانک بنا دیتی ہے، حقیقۃً حسن کہلانے کے لائق نہیں اور محض اس کی خاطر اپنے خلقی فریضہ کو عورت نظر انداز کردے، یا اس کا شوہر ایسا چاہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، معروف عالم دین مولانا برہان الدین سنبھلی استاذ حدیث وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے جواب میں آپ اس مسئلہ میں امام غزالیؒ کی رائے اور اس پر نقد مطالعہ فرمائیں گے۔

سوال نمبر ۳ (الف) کے شق ۵ میں مذکور سبب یعنی دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنے کی خاطر ضبط تولید پر غور کرنے سے مسئلہ کی صورت یہ بنتی ہے کہ جو بچہ ابھی موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور اس کی نشوونما پر ماں کا جلد حاملہ ہوجانا سخت نقصان دہ اثر پیدا کرسکتا ہے، تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی مانع حمل تدابیر اختیار کرنا دراصل موجود کے یقینی مصالح کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالح پر ترجیح دینا ہے، اس لئے یہ صورت جائز قرار دی جائے گی، تمام ہی علماء کے جوابات میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔

طبی اسباب و وجوہ سے ضبط تولید:

سوال ۳ (ب) میں جو خطرات صحت کے لئے بتائے گئے ہیں، اگر کوئی ماہر ڈاکٹر پوری دیانت کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور ایسے امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو عارضی مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز ہوگا، اس پر بھی علماء کے جوابات متفق ہیں، اور یہ استثنائی صورتیں ہیں جو مصالح و مفاسد کے موازنہ، دفع مضرت کو جلب منفعت پر ترجیح دینے اور دو صورتوں میں سے کم نقصان دہ صورت کو اختیار کرنے کے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔

نسبندی اور عورت کا آپریشن:

یعنی مستقلاً عورت اور مرد کی صلاحیت تولید کو ختم کردینا ایک جرم ہے، اور یہ امکان کہ دوبارہ اس قوت کو واپس لایا جاسکتا ہے، امکان بعید ہے اور عملاً دشوار ہے، کہ جو لوگ پیسہ اور ترقی کا لالچ دے کر مفت آپریشن کے ذریعہ قوت تولید کو ختم کردیتے ہیں، وہ قوت تولید کو واپس لانے کے لئے منفی رویہ اپناتے ہیں۔

ان طریقوں کی حرمت پر بھی جوابات متفق ہیں۔

اسقاط حمل:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے، اور نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل، قتل کے مرادف ہے، اس پر سبھی کا اتفاق ہے، البتہ جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں جواز کی رائے دی گئی ہے، جو استثناء کی صورت ہے، اور اس کا تعلق شدید ضرورت سے ہے۔

سوالات متعلق اسقاط حمل کے سوال ۳ میں مذکور (الف، ب اور ج) کو عام طور پر عذر تسلیم کیا گیا ہے اور جواز کی رائے دی گئی ہے، (ج) زنا بالجبر کی وجہ سے کوئی لڑکی حاملہ ہوجائے تو ۱۲۰ دن کی مدت یعنی نطفہ میں روح پڑنے سے پہلے کے مرحلہ میں مولانا برہان الدین صاحب نے اس کی اجازت دی ہے، اور یہی رائے مفتی مظاہر العلوم مولانا عبد العزیز صاحب کی ہے، اور مجھے بھی اس سے اتفاق ہے کہ ایک کنواری لڑکی زنا بالجبر سے حاملہ ہوجاتی ہے جس کے نتیجہ میں اس کی پوری زندگی برباد ہوجاتی ہے اور معاشرہ اسے قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتا ایسی صورت میں اگر نطفہ میں روح نہیں پڑتی تو اسے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے کہ یہ بالفعل ذی روح نہیں ہے، اور اس کے نتیجہ میں عورت کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہے جس کا ازالہ درست ہونا چاہئے، لیکن اگر نطفہ میں جان پڑ چکی تو عورت کو پہونچنے والے ضرر سے بڑا ضرر ایک ذی روح انسان کا قتل ہے، جس کی کبھی اجازت نہیں دی جاسکتی، اسی طرح اگر زنا بالجبر نہیں، بلکہ عورت کی رضا سے ہوا ہے تو اسے اپنے جرم کی سزا خود بھگتنا چاہئے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ مستقبل کے انسان کو عدم کے وادی میں پہنچادے، شق (د) میں ماں باپ کا اولاد نہیں چاہنا ایک ایسی نامعقول خواہش ہے جسے شرعی عذر قرار نہیں دیا جاسکتا، سبھی لوگوں کا اس پر اتفاق ہے۔

شق (ز) میں بعض جوابات میں اگر بچہ کی کفالت کا کوئی متبادل نظم نہ ہو تو ۱۲۰ دنوں کے اندر اسقاط کی اجازت دی گئی ہے، دوسرے لوگ اس کی اجازت نہیں دیتے، مجھے بھی اسی رائے سے اتفاق ہے کہ اللہ نے جس بچہ کو پیدا کیا ہے اس کی

کفالت کا بھی وہی نظم کرے گا، اور ہمارے معاشرہ میں آج بھی ایسے بچوں کی پرورش کا جذبہ، اور اس کے لئے اجتماعی نظم کا رجحان پایا جاتا ہے، لہذا ایک موہوم خطرہ کے پیش نظر اسقاط حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر کی طرف مریضوں کی رہنمائی کرنا، اس بارے میں انہیں مشورہ دینا انہی صورتوں میں جائز ہوگا جن صورتوں میں مانع حمل تدبیروں کو جائز قرار دیا گیا ہے، نس بندی یا آپریشن جائز نہیں، اس لئے مسلمان ڈاکٹر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اور قطع نسل انسانی کی یہ حرمت حق انسانی ہے، اس لئے مومن و کافر کے درمیان فرق نہیں کیا جاسکتا، بعض جوابات میں اس فرق کو روا رکھا گیا ہے، راقم الحروف کے خیال میں یہ فرق درست نہیں، اور مسلمان ڈاکٹر کے لئے سبھی مریض چاہے وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم برابر ہیں، اور اس کے لئے جس طرح کسی مسلمان کی قوت تولید کو ختم کرنا درست نہیں، اسی طرح غیر مسلم کی نس بندی کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

دماغی موت وحیات کا نظریہ

اور اس سے پیدا ہونے والے فقہی سوالات

جدید طبی تحقیقات اور ایجادات نے میڈیکل سائنس کے میدان میں جو انقلاب برپا کیا ہے، اسے انسانی صحت و حیات کے باب میں بڑی کامیابی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان انکشافات اور تحقیقات نے بہت سے ایسے سوالات پیدا کئے ہیں جنہیں فقہاء اسلام نظر انداز نہیں کرسکتے کہ فقہ کا رشتہ زندگی سے استوار ہے، اور علم و تحقیق کے نتائج زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور ایک فقیہ کی ذمہ داری ہے کہ قواعد شرع کی روشنی میں تعلیمات اسلامی کے ترازو پر تول کر ان نئے اعمال کے احکام متعین کرے جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت میں تجسس، تلاش اور تحقیق کا مادہ رکھا گیا ہے، اور ہر نامعلوم کو جہل کے اندھیروں سے نکال کر علم و دریافت کی روشنی میں لانے کی جدوجہد انسانی فطرت کا لازمہ ہے، وہ سمندر کی تند و تیز لہروں کی طرح ہمیشہ آگے بڑھنے کے لئے بے چین و سرگرداں رہتا ہے۔

''زندگی اور موت'' کا راز جو انسانی زندگی سے گہرا تعلق رکھتا ہے، ہمیشہ انسانی علم و تحقیق کا میدان رہا ہے، انسان کیا ہے؟ زندگی کیا ہے؟ روح کی کیا حقیقت ہے؟ بطن مادر میں ایک بے جان لوتھڑے میں زندگیوں کی لہر کس طرح دوڑ جاتی ہے؟ پھر یہ زندہ انسان زندگی کی حرارت سے محروم ہوکر بے جان لاش کیوں بن جاتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے کئی سوالات ہیں جو اس سربستہ راز سے پردہ اٹھانے کے لئے زیر بحث آتے رہے ہیں، اور آج بھی فاضل محققین اور اسکالرز کے یہاں موضوع بحث ہیں، زندگی کی مہلت کو دراز کرنے اور حیات ناپائیدار کو دوام بخشنے کی انسانی خواہش ہی ہے جو ''آب حیات'' کے افسانوی ''چشمہ'' کی تلاش میں اسے سرگرداں رکھتی ہے۔

انسان کیوں مرتا ہے اور کب مرتا ہے؟ یہ اصلاً علم طب کا موضوع ہے، لیکن انسانی حیات اور موت کا سوال فقہ اور قانون سے بھی گہرا تعلق رکھتا ہے کہ زندہ انسان کے لئے علیحدہ احکام ہیں اور مردوں کے علیحدہ، موت طاری ہوجانے کے بعد تجہیز و تکفین، ترکہ کی تقسیم اور دوسرے احکام متعلق ہوتے ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اسی لئے اس وقت کا تعین جب کسی انسان کو مردہ قرار دیا جائے، فقہی نقطہ نظر سے خاصی اہمیت رکھتا ہے، اور کئی احکام کی تطبیق میں یہ نقطہ مرکز اور مدار کی حیثیت رکھتا ہے، اور موت کے وقت کا تعین اور کسی کو مردہ قرار دینے کے لئے موت کی حقیقت کا تعین ضروری ہے۔

اس مسئلہ کا گہرا تعلق اعضاء کی پیوند کاری (Organ Transplantation) سے بھی ہے کہ جدید طبی طریقہ پر انسانی جسم کے اعضاء ایک جسم سے نکال کر دوسرے جسم میں لگائے جاتے ہیں، مثلاً آنکھوں کی پتلیاں، قلب اور دوسرے اعضاء، یہ اعضاء جو کسی جسم سے نکالے جاتے ہیں، یا تو ایسے ہیں کہ اگر وہ جسم سے نکال لئے جائیں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہونچتا، مثلاً: گردہ جو ہر انسان کے پاس دو ہے، اگر دونوں گردے صحت مند ہوں تو ایک گردہ نکال کر اس مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کے دونوں گردے بیکار ہو چکے ہوں۔ طبی تحقیقات اور تجربات کے مطابق انسان ایک گردہ پر زندہ رہ سکتا ہے۔ اس لئے اس کا ایک گردہ نکال لیا جانا اسے نقصان نہیں پہونچاتا، اسی طرح انسانی جسم سے محدود مقدار میں خون کا نکال لیا جانا، انسان کو ضرر نہیں پہونچاتا، پس ایسے حالات میں خون ہو، یا کوئی دوسرا انسانی عضو زندہ انسانوں کے جسم سے نکال لیا جاتا ہے، لیکن بعض اعضاء ایسے ہیں جنہیں زندگی میں نکالنا کلی، یا جزوی نقصان کا باعث ہوگا، مثلاً: انسانی قلب اگر نکال لیا جائے تو وہ زندہ نہیں رہ سکتا، اور آنکھوں کی پتلیاں نکال لی جائیں تو آدمی اندھا ہو جائے گا، ایسے حالات میں خود طبی اخلاقیات (Medical Ethics) ایک مریض انسان کو راحت پہونچانے کے لئے دوسرے زندہ انسان کا عضو نکالنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اس لئے یہ اعضا کسی انسان کے جسم سے اسی وقت نکالے جاسکتے ہیں جب وہ انسان مردہ قرار پا چکا ہو، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ موت کے بعد آہستہ آہستہ یہ اعضاء اپنی افادیت کھوتے جاتے ہیں اور اس لائق نہیں رہتے کہ وہ کسی مریض انسان کے جسم میں لگائے جائیں، اور ان سے وہ کام لیا جاسکے جو اس عضو کے لگانے سے مقصود ہے۔

جدید میڈکل سائنس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان جب بحیثیت ''کل'' مر جاتا ہے اس کے بعد بھی اس کے اعضاء میں ایک درجہ حیات وزندگی باقی رہتی ہے، اور وہ بھی وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہوتی جاتی ہے۔ اس طرح ان اعضاء کی یہ جزوی زندگی، ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل کرنے کے لئے ضروری ہے، تاکہ مردہ انسان کے اعضاء دوسرے جسم میں منتقل ہو کر اپنا فرض انجام دینے کے لائق رہ سکیں، اور انسان کی موت کے بعد ان اعضاء کی جزوی حیات کی مدت بھی مختلف ہے، کوئی عضو جلد ناکارہ ہو جاتا ہے اور کوئی عضو دیر میں، پھر جراحی (Operation) کے لئے ضروری لوازمات کی فراہمی اور فنی تقاضوں کے مطابق عضو کی منتقلی میں وقت لگتا ہے، اس لئے میڈکل سائنس نے ایسے آلات ایجاد کئے ہیں جو قلب کی حرکت اور سانس کی آمد و رفت کو قائم رکھتے ہیں تاکہ ان اعضاء کی اس جزوی حیات کی مدت طویل کی جاسکے، اور اس مہلت میں اعضاء کار آمد حالت میں اس جسم سے نکالے جاسکیں۔ یہیں سے جدید میڈکل سائنس نے ''دماغی موت'' کے تصور کا انکشاف کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت قلب کا بند ہو جانا، یا سانس کی آمد و رفت کا رک جانا، درحقیقت موت نہیں بلکہ علامت موت ہے، جب تک انسان کا دماغ نہیں مرتا، انسان مردہ قرار نہیں دیا جاسکتا، اگرچہ اس کے قلب کی حرکت

بند ہو گئی ہو اور سانس کی آمد و رفت رک گئی ہو۔ اس طرح دماغی موت کے بعد انسان مردہ قرار پائے گا، اگرچہ مصنوعی آلات کے ذریعہ سانس کی آمد و رفت اور قلب کی حرکت جاری رکھی جائے، اسی لئے طویل سکتہ یا بعض دوسری بیماریوں میں جب کہ مریض دماغی طور پر زندہ رہتا ہے، اور اس کا ''جذع المخ'' (Stem brain) نہیں مرتا، لیکن حرکت قلب رک جاتی ہے، اور سانس کی آمد و رفت رکنے لگتی ہے، اس وقت بھی قلب کی حرکت کو جاری رکھنے والے آلات، اور آلات تنفس کا استعمال کیا جاتا ہے اور اس طرح مریض زندہ رہتا ہے اور اس کی سانس جاری رہتی ہے، مصنوعی طور پر قلب کی حرکت کو باقی اور سانس کو جاری رکھنے کی صورت میں جو بہت گراں ہے، یہ طبی، اخلاقی اور شرعی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مصنوعی آلات کے ذریعہ حاصل ہونے والی حرکت قلب کو کب تک جاری رکھا جائے، اور ان آلات کو ہٹا لینا جن کے بعد قلب کی حرکت رک جائے گی، قتل یا بحکم قتل ہے یا نہیں، اور اگر مریض کی حیات سے اطباء مایوس ہو گئے ہوں تو کیا ان آلات کو لگائے رکھنا تکلیف مالا یطاق اور بے فائدہ تیمارداروں کو زحمت میں ڈالنا نہیں ہے؟ اس موقع پر پھر وہی سوال لوٹ کر آتا ہے کہ جو شخص دماغی طور پر مر چکا ہے، لیکن مصنوعی آلات کی وجہ سے اس کا قلب اور اس کے اعضاء تنفس کام کر رہے ہیں، اسے زندہ قرار دیا جائے، یا مردہ تاکہ طے کیا جاسکے کہ ان آلات کا ہٹا لینا زندہ کو موت کے منہ میں ڈالنا ہے، یا مردہ کو مصنوعی حرکت سے محروم کر دینا ہے، مزید یہ کہ ایسی حالت میں عضو انسانی کی منتقلی زندہ انسان سے منتقلی ہے، یا مردہ انسان سے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب شرع اسلامی کی روشنی میں فقہاء کی ذمہ داری ہے، اور اس کے لئے انہیں موت وحیات کے بارے میں قدیم وجدید نظریات و تجربات پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔

موت کی حقیقت:

موت وحیات ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جنہیں عامی سے عامی آدمی جانتا اور پہچانتا ہے اور بتا سکتا ہے کہ کون زندہ ہے اور کون مردہ، لیکن اپنے ظاہری آثار کی وجہ سے جہاں یہ انتہائی واضح اور بدیہی ہیں بعض خاص حالات میں ان کی شناخت بے حد مشکل ہے کہ ماہر اطباء بھی اس کی حقیقت کی یافت سے عاجز ہیں، مثلاً: بعض خاص قسم کے زہر کے استعمال سے انسان پر طویل سکتہ طاری ہو جاتا ہے، اور بظاہر اس پر موت کی سبھی علامتیں طاری ہو جاتی ہیں، لیکن گہری تحقیق کے نتیجہ میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان حقیقۃً مرا نہیں۔ اسی لئے طب جدید نے اس مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے۔

عام طور پر دل کی حرکت دوران خون اور سانس کی آمد و رفت کا رک جانا موت کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے، لیکن پچھلے دنوں جب طب جدید نے نئے آلات ایجاد کر لئے جن کے ذریعہ وہ وظیفہ اور عمل جو قلب کے ذریعہ انجام پاتا ہے ان مصنوعی آلات کے ذریعہ انجام پانے لگا تو طبی دنیا میں ایک بڑا انقلاب آیا، یعنی یہ ممکن ہو گیا کہ دل کو کچھ خاص وقت کے لئے

حرکت سے روک دیا جائے اور مصنوعی قلب اور پھیپھڑے کے ذریعہ دوران خون اور سانس کی آمد ورفت کا کام لیا جائے اور پھر جب قلب کی سرجری کا عمل مکمل ہو جائے تو مصنوعی آلات کو ہٹا کر اصل قلب اور پھیپھڑوں کو اپنے عمل میں مشغول کردیا جائے، اس انقلابی تجربہ نے اس تصور میں تبدیلی پیدا کردی کہ سوفی صد موت کا تعلق قلب سے ہے اور یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچی کہ اصلاً انسانی موت کا تعلق دماغ سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی موت اس وقت ہوتی ہے جب کہ دماغ کا وہ حصہ جسے ''جذع المخ'' (Stem brain) کہتے ہیں وہ مرجائے تو انسان مردہ قرار دیا جائے گا، کہا جاتا ہے کہ انسانی دماغ کا یہی حصہ انسانی شعور کا مرکز ہے، جب بھی انسان اپنا شعور کھودے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دماغ کے اس حصے کو کوئی نہ کوئی نقصان پہنچا ہے، کسی حادثے کی وجہ سے ہو، زہر کا اثر ہو، خواب آور، یا مخدر دواؤں کا اثر ہو، دل کی حرکت کا رک جانا دوران خون کو روک دیتا ہے اور جب دماغ کو صحیح مقدار میں خون کی سپلائی نہیں ہوتی تو دماغ کا کام بھی رک جاتا ہے، اور زیادہ خون کی سپلائی رکنے کے بعد چار پانچ منٹ تک دماغ زندہ رہتا ہے، اگر اس مدت کے اندر کسی داخلی یا خارجی ذریعے سے خون کی سپلائی جاری کی جاسکے جو دراصل آکسیجن کی ضروری مقدار اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے، تو انسانی شعور وادراک لوٹ آسکتا ہے، لیکن اس خاص وقت کے گزرنے کے بعد دماغ زندہ نہیں رہتا، بلکہ گھلنا اور پگھلنا شروع ہو جاتا ہے، اور جب دماغ مر جائے تو اگرچہ عارضی طور پر قلب کی حرکت جاری رکھی جاسکے، لیکن یہ محض وقتی عمل ہوگا، اب انسان کے زندہ رہنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بخلاف اس کے اگر انسانی دماغ زندہ ہو تو اگرچہ قلب کی حرکت محدود مدت کے لئے بند ہو چکی ہو، لیکن کسی خارجی ذریعہ سے آکسیجن اور خون کی سپلائی برقرار رکھی جاسکے تو انسان زندہ رہے گا، اسی لئے آج کے اطباء یہ سمجھتے ہیں کہ نفس انسانی کا مرکز انسانی دماغ ہے، اور خارجی دنیا سے آنے والے ہر پیغام کو وہی حواس خمسہ کے ذریعہ وصول کرتا ہے، اس طرح وہ ایسا (Receiver) ہے جو انسان کا رابطہ باہر کی دنیا سے قائم کرتا ہے، اسی طرح وہ معلومات کو اپنے اندر حافظہ کی الماری میں محفوظ بھی رکھتا ہے اور وہی فکر کا مرکز ہے اور وہی جسم کے مختلف اعضاء کو طرح طرح کے کاموں کا حکم دیتا ہے۔

زندگی کے مدارج:

انسانی زندگی جس کے فقدان کا نام موت ہے اس کی چند صورتیں ہیں:

۱۔ وہ انسانی زندگی جو بیداری کی حالت میں ہوتی ہے جس میں احساس، شعور اور حرکت تینوں ہی موجود ہوتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم جسے حیات جسمانی کہتے ہیں، یعنی نیند کی حالت جس کے خود کئی درجے ہیں، نیند کا ابتدائی درجہ وہ ہے جس میں ایک درجہ بیداری بھی پائی جاتی ہے، اور احساس وحرکت بھی، البتہ اگر نیند گہری ہو تو احساس اور حرکت کا بھی

فقدان ہو جاتا ہے، اور فوری طور پر انسانی شعور بھی باقی نہیں رہتا۔

۳۔ تیسری صورت عضوی زندگی۔ اس سے مراد وہ زندگی ہے جو انسان کے موت کے بعد بھی اس کے بعض اعضاء میں باقی رہتی ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسانی دماغ تو مرچکا ہوتا ہے، لیکن مصنوعی اعضاء کے ذریعہ قلب کی حرکت جاری رکھی جاتی ہے۔ یہ دراصل بحیثیت فرد انسان کی زندگی نہیں، بلکہ ایک طرح کی جزوی حیات ہے جو اس کے اعضاء، قلب، جگر، گردے وغیرہ میں محدود مدت کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اس طرح کہ ان اعضاء کو وہ ساری غذا پہونچائی جاتی رہے جو دوران حیات پہونچائی جاتی تھی۔

۴۔ چوتھی قسم حیات نسیجی (Tisscoe's Life) کہلاتی ہے، اس سے مراد خلیوں کے مجموعے کی ایک خاص نوع کی زندگی ہے۔

۵۔ پانچویں قسم جسے حیات خلویہ (Cellular life) کہتے ہیں کسی ایک انسانی خلئے کی خاص نوع کی زندگی جس کا تجربہ لبریٹریز (تجربہ گاہوں) میں مطالعہ کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا آغاز حیات خلویہ سے ہوتا ہے، یعنی ایک خلیہ پہلے وجود میں آتا ہے، پھر آہستہ آہستہ اس کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ حیات نسیجی کے مرحلے کو پہنچتا ہے، پھر اس میں اعضاء پیدا ہوتے ہیں جو حیات عضوی ہے، پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس میں حیات جسدی خواب اور بیداری کے مراحل تک پہونچتی ہے، اور جب موت آتی ہے تو اس کے بالکل برعکس پہلے انسان بیداری کی مکمل زندگی سے محروم ہوتا ہے، پھر عضوی زندگی اور اس کے بعد نسیجی زندگی ختم ہوتی ہے، اور آخرش حیات خلویہ تک جا پہونچتا ہے۔

واضح رہے کہ اعضاء پیوندکاری کے سلسلے میں کسی انسانی جسم سے کوئی عضو زندگی کے پہلے، یا دوسرے مرحلے میں نہیں نکالا جاسکتا کہ اس حالت میں انسان زندہ رہتا ہے، لیکن چوتھے اور پانچویں مرحلے میں بھی انسانی اعضاء اس لائق نہیں رہ سکتے کہ انہیں دوسرے جسم میں لگا کر کوئی کام لیا جاسکے، البتہ حیات عضوی (Organic Life) جس میں انسان درحقیقت مرچکا ہوتا ہے، لیکن اس کے اعضاء کو مصنوعی طور پر زندہ رکھا جاتا ہے، اس مرحلے میں ہی انسانی جسم سے اعضاء کا نکالنا کارآمد ہوسکتا ہے۔

انسان کی موت اور اعضاء کی موت:

پچھلی بحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی موت کے بعد بھی اعضاء میں ایک جزوی نوعیت کی زندگی برقرار رہتی ہے جو آہستہ آہستہ ختم ہوتی جاتی ہے اور ہر عضو کی اپنی الگ قوت برداشت ہے، کہ کتنی دیر تک وہ آکسیجن سے محرومی کے

باوجود زندہ رہ سکتا ہے، اطباء کی جدوجہد یہ رہتی ہے کہ وہ منتقلی کے لئے اور اس کو کارآمد رکھنے کے لئے مصنوعی آلات کے ذریعہ حسب ضرورت اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کو طویل سے طویل تر کرسکیں، تاکہ آپریشن کی ضروری تیاریوں کے بعد ایک جسم سے عضو نکال کر دوسرے جسم میں لگایا جاسکے، یا اس خاص برتن میں رکھا جاسکے جس میں اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کے لئے مناسب ماحول اور ضروری لوازم فراہم کئے گئے ہوں، تاکہ ان اعضاء کو مستقبل میں کسی جسم انسانی میں لگانے کے لئے ذخیرہ (Banking) کیا جاسکے، اس سلسلہ میں اطباء کی عالمی یونین کا وہ اعلان جو اس نے اپنی بائیسویں کانفرنس میں آسٹریلیا کے شہر سڈنی میں ۱۹۶۸ء میں کیا غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ اعلان سڈنی میں یہ بات کہی گئی ہے کہ:

''خلیے (Cells) یا انسجہ (Tissues) کی سطح پر موت ایک تدریجی عمل ہے اور انسجہ (Tissues) آکسیجن سے محرومی کو برداشت کرنے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مسئلہ یہ اہم نہیں ہے کہ مختلف اعضاء، یا خلایا کے مجموعے کی موت کا وقت مقرر کیا جائے، اہم ترین بات دراصل اس بات کا یقین حاصل کرنا ہے، کہ موت کا عمل ایسے نقطہ تک پہونچ گیا ہے کہ جہاں پہونچنے کے بعد اس کا روکنا ممکن نہیں ہے، چاہے علاج کے کوئی سے بھی وسائل استعمال کر لئے جائیں اور یہ بھی کہ کسی عضو، یا خلایا کے مجموعے کے زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ انسان زندہ ہے''۔

شرعی نقطۂ نظر سے:

کتاب وسنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح سے انسان میں زندگی آتی ہے، اور روح کا بدن سے جدا ہوجانا انسان کی موت ہے، روح کو قرآن نے ''امر رب'' قرار دیا ہے۔ بعض علماء نے حقیقت روح پر گفتگو کو ناجائز قرار دیا ہے اور اکثر اس پر بحث وکلام کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ حضرات روح کو غیر مادی نورانی اور لطیف شئ قرار دیتے ہیں جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئی ہے جس طرح پانی ہری شاداب ٹہنی میں (۱)۔ روح کا جو کچھ عمل بتایا جاتا ہے اپنے آثار کے اعتبار سے وہی عمل ہے جو جذع دماغ (Stem brain) کا آج کے اطباء بتاتے ہیں، پس یوں کہا جاسکتا ہے کہ روح کا بدن سے جدا ہوجانا یہ نتیجہ پیدا کرتا ہے کہ اعضائے جسم انسانی دماغ کے تابع باقی نہیں رہتے۔

فقہاء نے موت کی مختلف ظاہری علامات جسم کا ٹھنڈا ہونا، قدموں کا ڈھیلا پڑجانا، سانس کا منقطع ہوجانا وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے (۲)۔ اور اسی طرح اطباء نے بھی موت کی بہت سی علامتیں ذکر کی ہیں، لیکن یہ دونوں ہی فریق تسلیم کرتے ہیں کہ

۱۔ اصول الدین للبزدوی ص ۲۲۲۔

۲۔ اس کی تفصیلات کے لئے رد المحتار ۱/۱۸۹، عالمگیری ۱/۱۵۱، مختصر شیخ خلیل ۱/۳۷، المغنی ۲/۳۵۲ وغیرہ دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ سب کچھ محض علامتیں ہیں، ہوسکتا ہے کہ انسان مرگیا ہو اور یہ علامتیں نہ ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علامتیں ظاہر ہوجائیں، لیکن حقیقتاً انسان نہیں مرا ہو۔

اطباء اور فقہاء کی بحثوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ موت کی حقیقت جذع دماغ (Stem Brain) کا مرجانا ہے، اور فقہاء کے نزدیک روح کا جسم سے جدا ہوجانا ہے، عام حالات میں اس اختلاف کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور بہ طور تطبیق یہ کہا جاسکتا ہے کہ روح جو دراصل غیر مادی لطیف شئ ہے وہ طب کا موضوع نہیں ہوسکتا، لیکن دماغ ایک مادی شئ ہونے کی حیثیت سے طب کا موضوع ہے، اور روح اپنا عمل بنیادی طور پر جذع دماغ (Stem Brain) کے ذریعہ جسم انسانی پر کرتی ہے اور کسی بھی غیر مادی لطیف شئ کو اپنے عمل کے اظہار کے لئے کسی مادی شئ کو اپنا معمول بنانا پڑتا ہے، پس روح انسانی جذع دماغ کو اپنا مرکز بنا کر اپنے تصرفات کرتی رہتی ہے، لیکن جب جذع دماغ اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے تو روح اسے چھوڑ دیتی ہے۔

اطباء اور فقہاء کے مابین اصل بحث کا میدان موت کے عام واقعات نہیں، بلکہ وہ خاص صورتیں ہیں جبکہ مریض کو مصنوعی آلات کے ذریعہ زندہ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جو مریض ان مصنوعی آلات کے تحت رکھا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی سانس کی آمد ورفت اور قلب کی دھڑکن اپنی طبعی حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے، ایسی حالت میں ان مصنوعی آلات کو ہٹالیا جاتا ہے، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قلب کی حرکت اور سانس کی آمد ورفت قطعی طور پر بند ہوجاتی ہے اور وہ مصنوعی آلات کے ذریعہ بھی حرکت میں نہیں آتے، ایسی حالت میں مریض کی موت کا فیصلہ کردیا جاتا ہے کہ یہاں دل اور دماغ دونوں ہی مرچکے ہوتے ہیں، اور اس صورت میں مصنوعی آلات کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔

تیسری صورت وہ ہے جس میں اس مریض میں وہ علامتیں ظاہر ہوگئی ہیں جو دماغ کے موت کی دلیل تسلیم کی جاتی ہے۔ مثلاً: بکمل بے ہوشی، حرکت کا فقدان اور طبی آلات کے ذریعہ اس بات کا پتہ چل جانا کہ دماغ میں کوئی برقی رو اور لہر موجود نہیں، ایسی صورت میں اگرچہ دماغ مرچکا ہوتا ہے، لیکن آلات کے ذریعہ اس کی سانس اور دل کی دھڑکن جاری رکھی جاتی ہے اور یقین ہے کہ جیسے ہی آلات ہٹائے جائیں گے دل کی دھڑکن رک جائے گی اور سانس بند ہوجائے گی، جہاں تک پہلی اور دوسری صورتوں کا تعلق ہے (یعنی آلات کے ذریعہ سانس اور دل کی دھڑکن کا طبعی طور پر جاری ہوجانا، یا ان کا اس طرح بند ہوجانا کہ طبی آلات ناکام ہوجائیں) ان دونوں حالتوں میں ان آلات کا ہٹالینا شرعاً بھی جائز ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں مریض کی حیات اور دوسری صورت میں اس کی موت یقینی ہوچکی۔

اصل مسئلہ تیسری صورت میں اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ اطباء کی رائے میں دماغ مر چکا ہے، لیکن قلب دھڑک رہا ہے اور سانس چل رہی ہے، اگرچہ یہ دھڑکن اور حرکت طبعی نہیں مصنوعی ہے، ایسی صورت میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ کیا اس حالت میں ان آلات کو ہٹالینا جائز ہوگا؟

۲۔ اگر اعضاء کی پیوندکاری کو جائز قرار دیا جائے تو ایسی حالت میں کسی عضو کا نکالنا، جیسے قلب وغیرہ مردہ جسم سے عضو کا نکالنا قرار پائے گا، یا نہیں؟

۳۔ موت کے احکام، مثلاً: وراثت، اجرائے وصیت، عورت کے حق میں عدت، کب سے جاری ہوں گے، جب دماغ مرا اس وقت سے، یا جب آلات ہٹا دیئے گئے اور حرکت قلب بند ہوگئی اس وقت سے؟ یہ وہ اہم سوالات ہیں جن پر جدید طبی تحقیقات اور قواعد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے علماء اور فقہاء کو اپنے واضح فیصلے دینے ہیں۔

یوتھینیز یا (Euthanasia)

(قتل بدافع شفقت)

عنوان ہی عجیب ہے لیکن کیا کیا جائے کہ مغربی تہذیب اور یورپ کے اخلاقی بحران نے جو مسائل کھڑے کئے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ناقابل علاج مریض جس کے اس مرض سے شفایاب ہونے کی آئندہ کوئی توقع نہیں، اگر سخت تکلیف کا شکار ہے، اپنے تیمارداروں کے لئے مصیبت ہے، تو کیوں نہیں اس کو اس تکلیف دہ زندگی سے نجات دلا دی جائے، چاہے کوئی دوا کھلا کر یا اس کا علاج ترک کر کے۔ مغربی ملکوں اور مغرب کے زیر اثر ملکوں میں یہ تحریک بڑھتی جارہی ہے، بدقسمتی یہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی ایک طبقہ جو دین کی روح سے ناآشنا ہے، اس ذہن سے متاثر نظر آتا ہے، بنیادی طور پر یہ خودکشی ہے یا قتل، اور یہ دونوں ہی حرام ہیں، یہ زندگی اللہ کا عطیہ ہے، انسان اس کا مالک نہیں، اس لئے اسے خود کو مار لینے کی اجازت نہیں اور نہ کسی اور کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو ناحق قتل کرے، رہا مسئلہ تکلیف اور اذیت کا تو ہر تکلیف واذیت پر صبر اور اسے اللہ کی رضا کے لئے جھیل جانا ایمان کا تقاضہ اور آخرت میں نجات اور سعادت کا ذریعہ ہے، دوسری طرف اسلام صلۂ رحم کو واجب قرار دیتا ہے، عیادت اور تیمارداری ایک بھائی کا دوسرے بھائی پر حق ہے، ماں باپ کا بوڑھاپا اولاد کے لئے جنت کی ضمانت ہے، اس لئے اپنے کسی مریض رشتہ دار ہی کی نہیں، بلکہ کسی بھی مریض انسان کی خدمت اور تیمارداری آخرت کی نجات کا ذریعہ ہے، پس مریض کو مرض کی اذیت ہو یا مریض کی تیمارداری میں اٹھائی جانے والی تکلیف، دونوں ہی نعمت ہیں، رحمت ہیں، سعادت ونجات کا ذریعہ ہیں، مومن کو اس سے خوشی ہوتی ہے، لیکن اس ساری صورت حال کا تعلق آخرت کے عقیدہ سے ہے، جن کو آخرت پر یقین ہی نہ ہو، جو اس زندگی کو ہی سب کچھ سمجھتے ہوں، جن کے لئے یہاں کی راحت ہی راحت ہے اور یہاں کی تکلیف ہی تکلیف ہے، وہ تکلیف کیوں اٹھائیں، وہاں تو بستی کی بستی اجاڑ دی جاسکتی ہے کہ زندگی مشکل اور گراں بار ہوگئی ہے، بوڑھے ماں باپ اولاد کو دیکھنے کے لئے ترس جاتے ہیں، انہیں (بوڑھوں کے گھر) Old Age Home میں رہنا پڑتا ہے۔

بہر حال یہ ہے ”رحم ومہربانی کی خاطر قتل وخودکشی کا مسئلہ“ جو آج کی مجلس میں زیر بحث ہے، اس سلسلہ میں پہلے یہ سوال نامہ ملاحظہ فرمائیں جس میں مسئلہ کی وضاحت بھی ہے اور سوال بھی۔

یوتھنیزیا (Euthanasia):

"یوتھنیزیا" کا مطلب یہ ہے کہ مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو اور اس کے زندہ رہنے کی کوئی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو غیر معمولی حد تک معذور ہوں اور ان کی زندگی محض ایک طرح کا بوجھ ہو، ایسے مریضوں اور بچوں کی زندگی کو ختم کر دینا تا کہ تکلیف سے نجات پا جائیں اور آسانی سے ان پر موت طاری ہو جائے۔

واضح رہے کہ یوتھنیزیا کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ (عملی) Active　　۲۔ (غیر عملی) Passive

۱۔ ایکٹیو یوتھنیزیا: کی صورت یہ ہے کہ ڈاکٹروں کو مریض کو موت تک پہونچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑے، مثلاً: کینسر کا مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو، یا وہ مریض جو طویل بے ہوشی کا شکار ہو اور اس کے بارے میں ڈاکٹروں کا خیال ہو کہ اس کی زندگی کی اب کوئی توقع نہیں ہے، ایسے مریض کو درد کم کرنے والی تیز دوا زیادہ مقدار میں دے دی جاتی ہے، جس سے مریض کی سانس رک جاتی ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا مریض جس کے سر میں شدید چوٹ لگی ہو یا مینجائٹس جیسی بیماریوں کی وجہ سے بیہوش ہو، اور اس کی صحتیابی کا بظاہر کوئی امکان ڈاکٹروں کے نزدیک نہ ہو، یا محض مصنوعی تدابیر سے اس کی سانس چلائی جا رہی ہو، کہ اگر یہ آلہ ہٹا لیا جائے تو مریض کی سانس کا آنا بند ہو جائے گا، ایسی حالت میں ان مصنوعی آلات کو ہٹا لینا (تا کہ مریض مکمل طور پر مر جائے) بھی ایکٹیو یوتھنیزیا کی ایک قسم ہے۔

۲۔ پیسو یوتھنیزیا (سلبی یا غیر عملی) کا مطلب یہ ہے کہ مریض کی جان لینے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا اور اس طرح وہ مریض مر جاتا ہے، مثلاً: کینسر یا بیہوشی یا دماغی چوٹ یا مینجائٹس کا مریض نمونیہ یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جائے جو قابل علاج ہے، لیکن ڈاکٹر اس نئے مرض کا علاج نہ کرے تا کہ اس کی موت جلد واقع ہو جائے، اسی طرح ایسے بچے جو شدید طور پر معذور ہوں، مثلاً: ان کی ریڑھ کی ہڈی میں ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے ٹانگیں مفلوج ہوں، یا پیشاب، پاخانہ پر قابو باقی نہ رہا ہو، یا بچہ کا دماغ پیدائش کے وقت مجروح ہو چکا ہو، ایسی حالت میں زندگی بھر یہ مریض بارگراں بن کر زندہ رہے گا، اب اگر ایسے بچوں کو نمونیہ، یا کوئی دوسرا قابل علاج مرض پیدا ہو جائے تو ان کا علاج نہ کر کے انہیں ایسی گرانبار اور تکلیف دہ زندگی سے جلد نجات دلانے کی صورت اختیار کرنا۔

بہر حال مبینہ طور پر "یوتھنیزیا" کا مقصد مریض کو اور اس کے اعزہ کو طویل تکالیف سے نجات دلانا ہے، اب مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۔ مذکور الصدر صورتحال میں کیا اسلام عمداً کسی ایسے فعل کی اجازت دیتا ہے، جس کے ذریعہ کسی مریض کو شدید تکالیف سے نجات دلانے کے لئے موت تک پہونچا دیا جائے؟

۲۔ اور کیا اسلام اس مقصد کے پیش نظر معالجہ چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟

ان سوالات کا تحقیقی جواب آج کی اس مجلس کا موضوع ہے، اس بحث میں مندرجہ ذیل اصحاب حصہ لے رہے ہیں:

۱۔ مولانا مفتی عبدالعزیز صاحب، سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور۔

۲۔ مولانا احمد بیات صاحب، مفتی مدرسہ فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

۳۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی، قاضی شریعت بتیا۔

۴۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، صدر مفتی دارالعلوم دیوبند۔

۵۔ مولانا مفتی برہان الدین سنبھلی صاحب، استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ۔

۶۔ مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ حدیث جامعہ رحمانی، مونگیر۔

۷۔ مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار۔

۸۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

پہلے یہ آٹھ فتاوی ملاحظہ فرمائیں، پھر آخر میں راقم الحروف کا تبصرہ۔

(۱)

مولانا عبدالعزیز صاحب سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور فرماتے ہیں:

حامدا و مصلیا و مسلما　اما بعد!

۱۔ ایکٹیو یوتھنیزیا کی وہ صورت جس میں ڈاکٹروں کو مریضوں کی جان لینے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑتا ہے، مثلاً: کوئی تیز انجکشن، یا دوا استعمال کرا دی جائے، جس سے مریض کی سانس بند ہو جائے، یہ جائز نہیں ہے، یہ قتل نفس ہے، جس کی قرآن و احادیث میں ممانعت وارد ہے:

"وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"(۱)۔

۱۔ سورہ انعام: ۱۵۱۔

حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا اله الا الله وأنی رسول الله إلا باحدی ثلث: النفس بالنفس، والثیب الزانی، والمارق لدینه، التارک للجماعة"(۱)۔

(کسی مسلمان کی جان لینا جو اللہ کی توحید اور حضور ﷺ کی رسالت کی گواہی دیتا ہو درست نہیں، الا یہ کہ وہ قاتل ہو، یا شادی شدہ زانی ہو، یا دین سے نکل جانے والا اور جماعت کو چھوڑ دینے والا ہو)۔

۲۔ اگر کسی مریض کی سانس کسی مصنوعی آلہ کے ذریعہ سے چلائی جارہی ہو اگر اس آلہ کو ہٹادیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ ترک تدبیر ہے۔

۳۔ پسیو یوتھینیز یا کی دونوں صورتوں میں یہی ترک علاج ہے، ایسے مریضوں کا اگر علاج نہ کیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، اسلام اس کی اجازت دیتا ہے۔

(۲)

حضرت مولانا احمد بیمات، دار العلوم فلاح دارین ترکیسر (گجرات):

۱۔ اطباء اور ڈاکٹروں کی اصطلاح میں ایسے مریض، جن کا علاج ممکن نہیں، ان کی صحت کی امید نہیں، ان کے لئے ایسی دوا تجویز کرنا، جس سے مریض جلدی سے مرجائے، ایسا مثبت علاج، دوا خود مریض استعمال کرے یا ڈاکٹر جائز نہیں، حرام ہے۔

اگر ڈاکٹر، طبیب ایسا علاج کرے گا تو قتل نفس کا گناہ اور مریض کرے گا تو خودکشی کا ارتکاب ہوگا، اس لئے کہ قرآن وحدیث کی روشنی میں تمام فقہاء نے لکھا ہے کہ:

"یکره تمنی الموت لغضب، أو ضیق عیش، وفی صحیح مسلم: لا یتمنین أحدکم الموت لضرّ نزل به"(۲)۔

(غصہ یا تنگدستی کے باعث موت کی تمنا کرنا مکروہ ہے، اور صحیح مسلم میں ہے کہ تم میں سے کوئی موت کی تمنا کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز نہ کرے)۔

۱۔ متفق علیہ۔

۲۔ شامی ۵/۲۷۰۔

فرمان رسول اللہ ﷺ سے معلوم ہوا کہ کسی ضرر (پریشانی) اور تکلیف کی وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ "مرقاۃ" میں لکھا ہے کہ: "حیات وزندگی اللہ کا امر اور حکم ہے، اور موت کی تمنا حکم الہی سے فرار ہے، حکم الہی سے عدم رضا ہے، لہذا جائز نہیں"(۱)۔

مومن کی حالت "سلب ارادہ" اور مولی خالق جن احوال میں رکھے، اس سے راضی رہنا ہے، لہذا طبیب کا فعل قتل نفس ہوگا، اور مریض کا فعل خودکشی کا ارتکاب ہوگا، لہذا اس باب میں جو روایات وعید وعذاب کی وارد ہوئی ہیں، ان کا مصداق ہوگا، اعاذنا الله منه.

لیکن ڈاکٹر کی دوا یا طبیب کا علاج صحت کے ارادہ سے تھا، مگر اس کا الٹا اثر ہوا، تو ان وعیدوں کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلم شریف میں موجود ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: "سابق زمانہ میں ایک انسان تھا اس کو زخم نکلا، صبر نہیں کیا اور اپنے تیر سے زخمی کرلیا تاکہ مرجائے، اور اس طرح اس کا انتقال ہوگیا، تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ: میں نے اس پر جنت حرام کردیا ہے"(۲)۔

علامہ نوویؒ نے تحریر فرمایا:

"استعجالا للموت أو لغیر مصلحة، فإنه لو کان علی طریق المداواة التی یغلب الظن علی نفعها، لم یکن حراما"(۳)۔

"یعنی کوئی ایسا عمل جس کا مقصد) موت کو جلدی بلانا ہو، یا اس میں کوئی مصلحت نہ ہو (درست نہیں) ہاں اگر بطریق علاج معالجہ جس میں غالب امید نفع کی ہو تو حرام نہیں ہوگا"۔

لہذا طبیب کا ایسا علاج، جس میں مریض جلد از دم توڑ دے، حرام ہے، اس لئے کہ مریض کو حکم الہی سے حالت مرض میں صبر کرنا چاہئے، حکم مولی سے راضی رہنا چاہئے، اس لئے موت تو کیا موت کی تمنا بھی دنیاوی تکلیف کی وجہ سے حرام ہے۔

سوال مذکور دوسری صورت (Passive Euthanasia) یعنی لاعلاج مریضوں کا علاج نہ کرنا، ترک علاج جائز ہے، اور یہ جائز ہو، یا ناجائز، لاعلاج مریضوں کے لئے عدم استعمال کی گنجائش ہے، ترک دوا سے مریض یا اولیاء مریض گنہگار نہیں ہوں گے، لیکن اس باب میں ترجیح مریض کی ہوگی، عالمگیری میں ہے:

۱۔ حاشیہ مشکوۃ ۱/۱۳۹۔

۲۔ مسلم شریف ۱/۷۲۔

۳۔ شرح مسلم للنووی ۱/۷۳۔

''پس اگر کوئی شخص بیمار ہوجائے یا آشوب چشم کا شکار ہوجائے، پس علاج نہیں کرائے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہگار نہیں ہوگا، ایسے ہی ''ملتقط'' میں ہے، اور اگر کسی آدمی کو دست آنے لگے یا آنکھ آجائے پس اس نے علاج نہیں کرایا، یہاں تک کہ وہ کمزور ہوکر مرگیا تو اس پر گناہ نہیں''(۱)۔

''شامی'' میں ہے:

''علاج معالجہ اگر چہ حلال دواؤں کے ذریعہ ہو، اگر چھوڑ دیا اور مرگیا تو گنہگار نہیں ہوگا، جیسا کہ لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ دواؤں سے شفاء (یقینی نہیں) بلکہ ظنی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے''(۲)۔

''مجمع الانہر'' میں ہے:

''بخلاف اس شخص کے جو دوا کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ مرگیا (وہ گنہگار نہیں ہوگا) اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کو شفا مل ہی جائے گی''(۳)۔

اور ''ملتقی الابحر'' میں ہے:

''پس ایسا شخص (جو دوا نہ کھائے) گنہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفا دے گی، اور شاید وہ بغیر علاج ہی تندرست ہوجائے، جیسا کہ ''اختیار'' میں ہے''(۴)۔

فقہاء کے ان اقوال سے معلوم ہوا کہ دواؤں سے بیماری کی شفا یقینی نہیں ہے، ظنی یا وہمی ہے، لہذا ان علاج ومعالجات کو چھوڑنا جائز ہے، شافی حقیقی اللہ ہے، اگر دوا کو مؤثر سمجھتا ہے تو کفر ہے، طبیب اور ڈاکٹر کو شافی سمجھے گا تو ایمان سے نکل جائے گا، دوا، علاج، معالجہ اسباب کے درجہ میں ہیں، لہذا مؤثر حقیقی، شافی حقیقی پر بھروسہ رکھ کر علاج چھوڑ دے تو جائز ہے، لیکن اس عدم علاج ومعالجہ کو نہ سمجھے کہ وہ اس سے جلدی مرجائے گا، جلدی موت آجائے گی، موت مقررہ وقت پر ہی آنے والی ہے، علاج کرے یا نہیں۔

''الاشتغال بالتداوی، لا بأس به إذا اعتقد أن الشافی هو الله تعالى، وأنه جعل الدواء سببا، أما إذا أعتقد أن الشافی هو الدواء فلا، كذا فی السراجية''(۵)۔

۱۔ عالمگیری ۶/۲۳۶۔
۲۔ ردالمحتار ۵/۳۴۳۔
۳۔ مجمع الانہر ۲/۵۲۵۔
۴۔ ملتقی الابحر ۲/۵۲۵۔
۵۔ عالمگیری ۶/۲۳۶۔

''دوا علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں، اگر اعتقاد یہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالیٰ ہے، اور اسی نے دوا کو شفا کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن اگر کوئی شخص دوا ہی کو شفا دینے والا مانے تو پھر یہ صحیح نہیں ہوگا، ایسا ہی سراجیہ میں ہے''۔

عالمگیری میں ایک جزئیہ لکھا ہے کہ ماہر طبیبوں کی رائے ہے کہ مریض لاعلاج ہے، زندہ رہنے کی کوئی امید نہیں ہے تو علاج کو چھوڑ دے۔

''وإن قيل: لا ينجوا أصلا ـ لا يداوی بل يترک، كذا فی الظهيرية''(۱)۔

(۳)

مولانا عبد الجلیل صاحب قاسمی، قاضی شریعت بتیا، مغربی چمپارن:

۱۔ دوا کے استعمال کے ذریعہ زندگی کو ختم کرنا، اگر مریض خود کرے تو خودکشی ہے اور اگر دوسرا کرے تو قتل نفس ہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۲۔ اس غرض سے علاج نہ کرنا کہ مریض کی زندگی جلد ختم ہو، جائز ہوگا، اس لئے کہ علاج فرض نہیں ہے کہ جس کا نہ کرانا گناہ ہو، خاص کر ایسی حالت میں جب کہ صحت کی امید غالب نہ ہو۔

(۴)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم، مفتی دار العلوم دیوبند:

یوتھینیزیا (۱۔۲):

ان دونوں تدبیروں کی غرض، مریض کو یا اس کے متعلقین کو تکلیفوں سے نجات دلانا، یا ان کی تکالیف کو کم کرنا مذکور ہے۔ روایت جمع کرنے کا اس وقت محل نہیں ہے، احادیث سے رجوع کرکے اس کی تفصیل معلوم کی جاسکتی ہے کہ مریض کو جو تکالیف غیر اختیاریہ پہونچتی ہیں، اور وہ اس پر صبر کرتا ہے، اور اپنے کو خدا کے سپرد کرتا ہے، تو اس کے لئے یہ تکالیف اس کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہیں، اور آخرت میں درجات بلند ہوتے ہیں، اور اچھی زندگی نصیب ہوتی ہے، حتی کہ مرنے والا معصوم یا نابالغ بچہ ہوتا ہے تو اس کی ان تکالیف سے اس کے والدین اور متعلقین وتیمارداروں کو جب وہ اس پر صبر کرتے ہیں اور کلفت برداشت کرکے تفویض الی اللہ کرتے ہیں تو ان کے گناہ بھی جھڑتے ہیں اور آخرت سنورتی ہے۔

عالمگیری ۶/۲۳۹۔

بالکل یہی حال بالغین وغیر معصومین کے متعلقین اور تیمارداروں کا بھی ہوتا ہے کہ ان کی تکالیف پر صبر کرنے اور ان کی صحت وبھلائی کی تدبیر میں مشغول رہنے والے کے لئے یہ تکالیف کفارۂ ذنوب اور آخرت میں بلندی درجات کا ذریعہ بنتی ہیں، اور پھر ہمیشہ ہمیشہ ابدالآباد تک راحت اور چین ملتا ہے۔

اس لئے ان مذکورہ دونوں تدبیروں میں سے کسی تدبیر کا حکم، یا اجازت شرعاً ہرگز نہ ہوگی، البتہ دونوں تدبیروں کے حکم میں فرق یہ ہوگا کہ: ۱۔ میں (یعنی غیر طبعی موت دوا وغیرہ کے ذریعہ طاری کرنے میں) تو ایسا کرنے والے پر قتل کا گناہ اور وبال پڑے گا اور بسا اوقات شرعاً دیت یا ضمان وغیرہ بھی لازم آئے گا، اور ۲۔ میں یہ حکم (قتل کا گناہ) تو نہ ہوگا، لیکن ترک تدبیر اور صحت کے لئے ترک سعی، فعل مذموم وقبیح اور منشا شرع وشارع کے خلاف ضرور ہوگا، اور اگر سستی یا لاپرواہی سے ایسا کیا گیا تو اس پر مواخذہ بھی ضرور ہوگا۔

(۵)

حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ:

یوتھینیزیا:

ڈاکٹروں کا مریض کو موت تک پہونچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا، یعنی کوئی ایسی مہلک دوا دینا یا تدبیر کرنا، جس سے عادتاً موت واقع ہو جاتی ہو، شریعت اسلامیہ کی رو سے قطعاً حرام ہے، کیونکہ جب تک انسان میں جان رہتی ہے، وہ نفس محترم ہے، اور کسی بھی "نفس محترم" کو ہلاک کرنے کا ذریعہ بننا نہ صرف یہ کہ "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ "(۱) نص قرآنی سے حرام ہے، بلکہ ایسا کرنے والا بعض شکلوں میں خون بہا، اور بعض میں قصاص کا مستوجب شرعاً ہوگا، رہا یہ احتمال کہ یہ مریض صحت یاب نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے اسے موت تک پہونچانا راحت دینا ہے، یہ شرعاً بے وزن ہے، کیونکہ حد مایوسی تک مریض کا پہونچنا اور اس کے بعد موت کا آنا زیادہ سے زیادہ تخمینی اور ظنی بات ہے، اور اس مریض کا اس وقت موجود وزندہ ہونا یقینی ہے، پھر یہ بھی واقعہ ہے کہ بسا اوقات ایسے مریض جن کی زندگی سے مایوسی ہو چکی تھی، اور ڈاکٹروں نے بھی لاعلاج قرار دے دیا تھا، وہ صحت یاب ہو گئے، البتہ وہ آلہ ہٹا لینا یا دوا نہ دینا یقینی ذریعہ ہلاکت نہیں ہے (اس لئے کہ یہ سب تدابیر ظنی ہیں) اس وجہ سے (اس طریقہ سے اگر مریض کو موت ہو جاتی ہے) تو یہ عمل "اہلاک" نہیں کہلائے گا، بلکہ اسے علاج ومعالجہ کا ترک کہنا صحیح ہوگا، جو اصلاً حرام نہیں ہے، جیسا کہ کتب معتبرہ فقہیہ "عالمگیری" وغیرہ میں ہے:

۱۔ سورہ انعام:۱۵۱۔

"الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مظنون كالفصد وسائر أبواب الطب وتركه ليس محظورا"(۱)۔

(وہ سبب جس کے استعمال سے ضرر کے دور ہو جانے کا یقین نہیں ہو بلکہ گمان ہو، جیسے فصد اور دوسری طبی تراکیب، اس طرح کے اسباب کو چھوڑ دینا ممنوع نہیں ہے)۔

اس کا جواب بھی مذکورہ بالا جواب میں آ گیا کہ ترک علاج اصلاً حرام نہیں ہے، البتہ نیت "اہلاک" سے ترک علاج (إنما الاعمال بالنيات) کے قاعدہ سے معصیت بن جائے گا، مگر حقیقی اہلاک سے کم درجہ کی معصیت۔ شامی (۵/۲۱۵) میں ہے:

"بخلاف من امتنع عن التداوي حتى مات (يعني لا يكون عاصياً)"

(بخلاف اس شخص کے جو دوا علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مر گیا (یعنی وہ گنہگار نہیں ہوگا)۔

(۶)

مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ جامعہ رحمانی مونگیر:

اسلامی اصول وعقائد کے مطابق تمام ذی روح کی حیات وموت کا ایک دن متعین ہے، قرآن کہتا ہے: "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّ مَتَاعٌ إِلٰى حِيْنٍ "(۲) دوسری جگہ قرآن نے یوں تصریح کی ہے: "فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ "(۳) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اس دنیا میں ایک معینہ مدت تک رہنا ہے، اور جب اس کی موت کا وقت آئے گا تو بلا کسی تقدیم وتاخیر کے وہ اس دنیا سے کوچ کر کے رہے گا، پھر کوئی طاقت اسے اس دھرتی پر زندہ رہنے کا حق نہیں دے سکتی..... اس کے ساتھ ہی قرآن کا حکم ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ "(۴) یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو معرض ہلاکت میں ڈالے اور دیدہ ودانستہ کوئی ایسا اقدام کرے جو اس کی ہلاکت وبربادی کا سبب بن جائے، اسی طرح دوسروں کو ناحق قتل کرنا بھی شرعاً ممنوع ہے، قرآن میں صراحت ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ "(۵) دوسری جگہ قرآن کہتا ہے: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ

۱۔ عالمگیری کتاب الکراہیۃ باب الثامن عشر۔
۲۔ سورہ بقرہ: ۳۶
۳۔ سورہ اعراف: ۳۴۔
۴۔ سورہ بقرہ: ۱۹۵
۵۔ سورہ انعام: ۱۵۱۔

فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَکَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا"(۱)۔ حدیث پاک میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "قال: لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا في دم مومن لأ كبتهم الله في النار"(۲)۔

ساتھ ہی ساتھ احادیث میں کھلی ہدایت موجود ہے کہ کسی کو دنیاوی مصائب وشدائد سے تنگ آکر موت کی تمنا کرنا بھی جائز نہیں۔ "قال النبی ﷺ لا يتمنين أحدكم الموت من ضرّ أصابه"(۳)۔

دوسری روایت میں آتا ہے کہ: ایک زخمی شخص نے تکلیف سے تنگ آکر خودکشی کا اقدام کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "بادرني عبدي لنفسه فحرمت عليه الجنة"(۴)۔ اس کے علاوہ سلامی عقیدہ کے مطابق اس دنیا کی تمام مصیبتیں اور تکالیف محض وقتی اور ظاہری ہیں، ورنہ درحقیقت انسانوں کے حق میں یہ ساری مصیبتیں اللہ تعالیٰ کی رحمتوں اور نوازشوں کا ہی ایک دوسرا روپ ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه"(۵)۔

دوسری حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يتمنى أحدكم الموت إما محسنا فلعله أن يزداد وإما مسيئا فلعله أن يستعتب"(۶)۔ ان نصوص کی روشنی میں پہلے مسئلہ "یوتھینیزیا" سے متعلقہ سوالات کے جواب یہ ہوئے:

۱۔ اسلام عمداً کسی ایسی تدبیر اور مثبت عمل کی ہرگز اجازت نہیں دیتا جو کسی کی موت کا سبب بن جائے کسی کو ناحق مارنے کی جو بھی صورتیں ہوسکتی ہیں وہ شرعاً انتہائی مذموم اور ناجائز ہوں گی، ان کا مرتکب مجرم وگنہگار ہوگا۔

کسی معذور مریض کی تمام تر تکلیفیں چونکہ خود مریض اور معذور کے حق میں نتیجتاً اور مآلاً رحمت خداوندی اور حقیقتاً

۱۔ سورہ مائدہ: ۳۲۔

۲۔ رواہ الترمذی، مشکوۃ رص ۳۰۰۔

ترجمہ: اگر آسمان وزمین کے سارے ہی لوگ کسی ایک مومن شخص کے قتل میں شریک ہوں تو اللہ ان سب کو جہنم میں ڈالے گا۔

۳۔ بخاری بہامش فتح الباری ۱/۱۰۷۔

۴۔ مشکوۃ رص ۳۰۰۔

ترجمہ: میرے بندے نے اپنے نفس کے ساتھ جلدی کی تو میں نے اس پر جنت حرام کردی۔

۵۔ بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/۱۹۔ یعنی مومن کو کوئی بھی غم، تکلیف، مصیبت، ایذا اور دکھ پہونچے یہاں تک کہ کانٹا چبھ جائے تو اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں کو اس کے لئے گناہوں کا کفارہ بنا دیتے ہیں۔

۶۔ بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/۱۱۰۔ یعنی مومن ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جو تکلیف وہ اٹھا رہا ہے، اگر وہ نیکوکار ہے تو شاید یہ تکلیفیں اس کی نیکی میں زیادتی کا ذریعہ بنیں گی اور اگر بدکار ہے تو شاید اس کے لئے معافی کا ذریعہ بنیں۔

باعث خیر ہیں، اس لئے اسے موت کے قریب کرنے کی تدبیریں حقیقتاً رحم وکرم نہیں، بلکہ جور وظلم ہی کہلائیں گی، اسی طرح مجبور مریض کی تیمارداری اور خبرگیری جو ان کے اعزہ واقربا، کا صرف اخلاقی فریضہ نہیں ہے بلکہ "الغرم بالغنم" کے تحت شرعی ذمہ داری بھی ہے، اس ذمہ داری کے نباہنے میں ان کو بھی جن مشکلات اور پریشانیوں سے سابقہ پڑتا ہے وہ بھی "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولاهم ولاحزن (الحديث)" کے تحت ان کے حق میں کفارۂ سیئات اور موجب اجر وثواب ہیں، اس لئے نہ تو مریض کی ذات پر ترس کھانے کے عنوان سے اور نہ اعزہ واقربا، کو طویل تکلیفوں سے نجات دلانے کے نام پر ہی اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، کہ کوئی ایسا مثبت عمل اور ایجابی تدبیر اختیار کی جائے جس کے نتیجہ میں اس کی موت جلد از جلد آجائے، قرآن نے کھل کر کہا ہے: عَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَّهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّکُمْ"(۱) (یعنی بسا اوقات تم کچھ چیزوں کو پسند نہیں کرتے لیکن وہ تمہارے لئے بہتر ہوتی ہیں، اور بہت سی چیزوں کو تم پسند کرتے ہو لیکن وہ تمہارے لئے بری ہوتی ہیں)۔

۲۔ "وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ"(۲) کے تحت نفس وجان کی حفاظت ایک امر مامور بہ ہے، اور حفاظت نفس کے جمیع اسباب ووسائل کا اپنی وسعت کے مطابق فراہم کرنا ہر انسان پر لازم ہے، اس لئے شرعاً یہ بھی جائز نہیں ہوسکتا کہ وسعت کے ہوتے ہوئے کوئی ترک معالجہ کرکے موت کو دعوت دے، ہاں! ممکنہ علاج کے بعد صحت وشفاء سے بظاہر اسباب مایوس ہو کر یا وسائل کے فقدان کے سبب مجبوراً ترک معالجہ کرنا جائز ہوسکتا ہے، یا بحر "إنما الاعمال بالنيات" کے تحت رضا، بالقضاء کے طور پر ترک معالجہ کی اجازت ہوسکتی ہے۔ اور بس۔ واللہ اعلم۔

(۷)

حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار:

الجواب وبالله التوفيق للصواب:

اس کا جواب حسب ذیل تین مقدموں پر موقوف ہے۔

پہلا مقدمہ: خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے۔

دوسرا مقدمہ: کسی کو ناقابل برداشت کوئی تکلیف پہونچی اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے اس نے خودکشی کرلی یہ فعل ایسا ہی حرام ہے، جیسا کہ بلا وجہ خودکشی کرلینا حرام ہے۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۱۶۔

۲۔ سورہ بقرہ: ۱۹۵۔

تیسرا مقدمہ: یہ کہ تکلیف سے نجات حاصل کرنے کے لئے بجائے خودکشی کے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو منجر الی الموت ہو بحکم خودکشی کے ہے۔

پہلے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف" كتاب الايمان باب بيان غلظ تحريم قتل الانسان نفسه" کی پہلی حدیث: عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم ومن شرب" "سما فقتل نفسه (الحديث)" کے تحت "فتح الملہم" (۱/۲۶۵) میں ہے:"قوله فحديدته في يده، قال ابن دقيق العيد: ...... ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره في الإثم، لأن نفسه ليست ملكاله مطلقابل هي لله تعالى فلا يتصرف فيها إلا بما أذن فيه" عبارت سے معلوم ہوا کہ اپنے کو قتل کرنا اور دوسرے کو قتل کرنا دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

دوسرے مقدمہ کا ثبوت:

اسی باب کی چھٹی حدیث:"عن أبی هريرة قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ حُنيناً فقال(عليه السلام)لرجل: ممن يدعى بالاسلام هذا من أهل النار فلما حضرنا القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصابته جراحة" ساتویں حدیث میں ہے:"فجرح الرجل جرحاً شديداً)فقيل يا رسول الله ﷺ! الرجل الذي قلت له: أنفاً أنه من أهل النار، فإنه قاتل اليوم قتالا شديداً وقدمات، فقال النبي ﷺ: إلى النار، فكاد بعض المسلمين أن يرتاب فبينما هم على ذلك إذ قيل: إنه لم يمت، ولكن به جراحاً شديداً، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه فأخبر النبي ﷺ فقال: الله أكبر أشهد أني عبدالله ورسوله ۔(الحديث)"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کسی تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی حرام ہے، مذکور فی الحدیث شخص نے اپنی ناقابل برداشت تکلیف سے نجات پانے کے لئے ہی خودکشی کی تھی۔

تیسرے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف باب مذکور کی آٹھویں حدیث ہے: شیبان بن فرخ کہتے ہیں:"سمعت الحسن يقول: إن رجلاً ممن كان قبلكم خرجت به قرحة فلما آذته انتزع سهما من كنانته فنكأهافلم يرقأ حتى مات قال ربكم عز و جل: قد حرمت عليه الجنة ثم مد(الحسن)يده إلى المسجد فقال: اى والله لقد حدثني

بهذا الحديث جندب عن رسول الله ﷺ في هذا المسجد"۔

اس میں مذکور ہے کہ کسی کے پھوڑا نکلا تھا اس کی تکلیف سے نجات پانے کے لئے اس نے تیر کے نوک سے پھوڑے کو بہادیا، پھوڑے سے اتنا خون بہا کہ وہ مرگیا، اس سے ظاہر ہے اس نے خودکشی نہیں کی بلکہ ایسے فعل کا ارتکاب کیا جو اس کی موت کا ذریعہ بنا، براہ راست خودکشی نہ کرنے پر بھی خدا نے اس فعل کو خودکشی کا حکم دیا۔

آمدم برسر مطلب:

دوسرے اور تیسرے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی کا اپنی شدید تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی کرنا اور بجائے خودکشی کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو اس کو موت تک پہونچادے، دونوں حرام ہیں۔

اور پہلے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے، لہذا ڈاکٹروں کا کسی ایسے مریض کو جس کے زندہ رہنے کی مظنون توقع نہ ہو، یا اس کی زندگی ڈاکٹروں کے ظنی علم کے مطابق محض ایک بوجھ ہو، اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے "یوتھینیزیا" کی دونوں قسمیں مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہیں اور ڈاکٹر حضرات ان مریضوں کے قاتل شمار کئے جائیں گے۔

اس طرح مسئلہ یوتھینیزیا کا پہلا سوال حل ہوگیا کہ کسی مریض کو اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے عمداً مریض کو موت تک پہونچادینے کی اجازت اسلام نہیں دیتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا تعلق "یوتھینیزیا پیسیو" سے ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ مریض کی جان لینے کے لئے "یوتھینیزیا ایکٹیو" کی دونوں قسموں میں سے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً: کینسر، یا طویل بے ہوشی، یا دماغی چوٹ، یا منینجائٹس کا مریض جس کے زندہ رہنے کی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو شدید طور پر معذور ہوں جن کی زندگی خود ان کے لئے اور ان کے والدین کے لئے محض بوجھ ہو ایسے مریضوں کو ایک نیا قابل علاج مرض مثلاً: نمونیہ لاحق ہوگیا لیکن ڈاکٹر اس نمونیہ کا علاج نہ کرے تاکہ مریض آسانی سے مر جائے کیا اسلام اس مقصد کی خاطر نمونیہ کا علاج چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟ اس کا جواب اس بات پر موقوف ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری اور ان کا فرض منصبی متعین کیا جائے، ظاہر ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری مریضوں کو بذریعہ معالجہ صحت یاب کرنا ہے، پس جب کوئی شخص اپنا نمونیہ والا مریض جو پہلے سے کینسر، دماغی چوٹ وغیرہ میں مبتلا تھا، ڈاکٹروں کے پاس لے گیا تو اب ڈاکٹروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ نمونیہ کا علاج کریں، اس کے برعکس ڈاکٹروں کا اس خیال سے نمونیہ کا علاج نہ کرنا تاکہ مریض جلد مرجائے اور کینسر کی شدید تکلیف سے نجات پائے، دودھاری تلوار ہے، نمونیہ کی نسبت سے اپنے فرض

اور ذمہ داری سے گریز کرنا ہے، اور کینسر کی نسبت سے ایک ایسے (منفی) فعل کا ارتکاب کرنا ہے جو مریض کو موت تک پہونچا دینے والا ہے، اور جو پہلے اور تیسرے مقدمہ کے مطابق مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہے، پس نمونیہ کا علاج نہ کرنا ''یوتھینیز یا پیسیو'' ہے اور ایکٹیو بھی، اس لئے اسلام اس علاج کے چھوڑ دینے کی اجازت دونوں وجوہ سے نہیں دیتا ہے۔

(۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد:

موت میں تعاون:

اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے کائنات کی کسی شئی کا یہاں تک کہ خود اپنا مالک بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی زندگی کے درپے ہو، اور اسے ہلاک کردے، یا اس کے جسم کو جزوی نقصان پہونچائے، اسی طرح یہ بات بھی روا نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے، اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر اپنے کسی حصہ جسم ہی کو ضرر پہونچائے، اس کا جسم دراصل اس کے ہاتھوں میں اللہ کی امانت ہے، جس کی حفاظت اس کا فریضہ ہے، اور جس کا استعمال حکم خداوندی کے مطابق اس کو کرنے کی اجازت ہے، مگر اس نوعیت کا تصرف کسی طور پر جائز نہیں ہے۔

یہ طرز فکر بجائے خود اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہ ہوگا، چنانچہ روایت میں ہے: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''من تردّی من جبل فقتل نفسه فهو فی نار جهنم یتردّی فیها خالداً مخلداً فیها ابداً، ومن تحسّی سماً فقتل نفسه فسمه فی یده یتحساه فی نار جهنم خالداً مخلداً فیها ابداً، ومن قتل نفسه بحدیدة فحدیدته فی یده یتوجأ بها فی بطنه فی نار جهنم خالداً مخلداً ابداً''(۱)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاہے قتل کے لئے کسی آلۂ حادہ کا استعمال کیا جائے یا ''آتشیں اسلحہ'' کا یا کسی مشروب کا، ہر ایک خودکشی کے زمرہ میں آئے گا، اسی طرح وہ دوائیں جو جسم میں داخل ہو کر اعضاء کو کاٹ ڈالتی ہوں ''آلہ حادہ'' میں کسی خاص عضو کو اپنی حدت سے جلا دیتی ہوں ''آتشیں اسلحہ'' میں، اور اس طرح کی تکلیف کے بغیر زہر بن کر ہلاک کردیتی ہوں، جیسے بعض انجکشن اور دوائیں وغیرہ ''مشروب زہر'' میں شمار ہوں گی، اور حرام ہوں گی۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ حدیث میں عام حالات میں خودکشی سے منع کیا گیا ہوگا، لیکن اگر شدت اذیت کی وجہ سے محض ایک واقعی تکلیف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مصلحۃً اس کی اجازت ہوگی، مگر دوسری احادیث نے اس مسئلہ کو بھی واضح کردیا

۱۔ مسلم مع فتح الملہم ۱/ ۲۶۵۔

ہے، چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

''کان فیمن کان قبلکم رجل به جرح فجزع فأخذ سکیناً فحزّبها یده فمارقأ الدم حتی مات قال الله تعالی: بادرنی عبدی بنفسه فحرمت علیه الجنة''

خود عہد رسالت کا واقعہ حضرت جابرؓ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

''إن الطفیل بن عمرو الدوسی لما هاجر النبی ﷺ إلی المدینة هاجر إلیه وهاجر معه رجل من قومه فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه فشخبت یداه حتی مات فرآه الطفیل بن عمرو فی منامه وهیئته حسنة ورآه مغطیا یدیه، فقال له: ما صنع بک ربک! فقال: غفرلی بهجرتی إلی نبیه ﷺ فقال مالی أراک مغطیا یدیک، قال: قیل لی: لن نصلح منک ما أفسدت فقصها الطفیل علی رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: اللهم ولیدیه فاغفر''

یہ تصریحات بتاتی ہیں کہ غیر معمولی جسمانی اذیت اور کلفت سے بچنے کے لئے بھی ایسا طرز عمل اختیار کرنا حرام ہے، اس کو آپریشن یا علاجاً بعض اعضاء کی تراش وخراش اور جسم سے قطع وبرید پر قیاس نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ کسی عضو کو علاجاً کاٹنے میں جسم کے دوسرے حصوں کو اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور جان بچانا مقصود ہوتا ہے، اور اس اہم شرعی اور جسمانی مصلحت کے پیش نظر کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جاتا ہے، جب کہ یہاں مقصود ہی ہلاک کرنا ہے، چنانچہ ایک غزوہ کے موقع سے ایک صحابی کا ہاتھ اس طرح کٹ گیا کہ چمڑا لگا ہوا تھا، اور ہڈیاں لٹک رہی تھیں، نیز اس کی وجہ سے مقابلہ میں دشواری پیش آرہی تھی انہوں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر علیحدہ کردیا، اس عمل سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اپنے آپ کو دفاع کے قابل بنانا تھا، جس میں ان کی جان کی حفاظت مضمر تھی، اس لئے یہ گویا جائز تھا۔

یہ حکم ''خودکشی'' کا ہے، جس میں انسان خود اپنے جسم اور اعضاء میں تصرف کرتا ہے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی ہوگا، جب طبیب کسی دوسرے کے ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرے، چنانچہ فقہاء نے تصریح کردی ہے کہ اطباء کو انہیں حدود میں رہ کر علاج کی اجازت ہے جو مریض کو صحت مند کرے اور اس کو موت سے بچانے کی کوشش ہو، ''فتاوی عالمگیری'' میں ہے:

''فی الجراحات المخوفة والقروح العظیمة والحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها، إن قیل: قد ینجو وقد یموت أو ینجو ولا یموت یعالج، وان قیل: لا ینجو أصلا لا یداوی بل یترک، کذا فی الظهیریة''۔

غرض کسی بھی مصلحت کے تحت مریض کی اپنی اجازت سے یا اس کے علم واطلاع کے بغیر ایسی مہلک دواؤں کا

استعمال جائز نہیں، اور جہاں تک یہ مصلحت ہے کہ اس کے متعلقین کو اس کی گراں باری سے نجات ملے تو یہ تو غیر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ غیر انسانی بھی ہے، جس شریعت کا تصور یہ ہے کہ آدمی محض ذریعہ ہے، رزق رساں در اصل خداوند قدوس ہے اور جس دین کا پیغمبر یہ کہتا ہے کہ رزق معصوم بچوں، عورتوں اور معذوروں ہی کی وجہ سے ملتی ہے، اس میں ایسے تصور کی کیا گنجائش ہے، اس سوال کا جواب تو وہی ہے جو قرآن مجید نے دیا ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" (۱)۔

اس سوال کا دوسرا جز یہ ہے کہ اس کا علاج ہی نہ کیا جائے تا آنکہ از خود موت آ جائے، میرا خیال یہ ہے کہ اگر غفلت کی وجہ سے علاج نہ کرائے تو بھی نادرست ہے کہ جسم اللہ کی امانت ہے اور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے، اور اگر علاج نہ کرانے یا علاج نہ کرنے کی نیت ہی یہ ہو کہ موت آ جائے اور مریض ہلاک ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ناجائز ہوگا، اس لئے کہ گو کہ عملاً اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی ہے جس پر "قتل النفس" کا اطلاق ہو، لیکن اس کی نیت یہی ہے کہ ایک زندہ وجود ہلاک ہو جائے، اور یہ بجائے خود ناجائز ہے، معالج تو کجا ایک عام انسان کا فریضہ بھی یہ ہے کہ دوسروں کو حتی الوسع "موت" اور "ہلاکت سے بچانے کی کوشش کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز میں مصروف ہو اور کوئی نابینا کنویں میں گر جانے کے درپے ہو تو نماز توڑ دینی واجب ہے، اسی طرح "فتاوی عتابیہ" میں ہے کہ:

"إذا احترقت السفينة وغلب على ظنهم أنهم لو ألقوا أنفسهم في البحر خلصوا بالسباحة يجب عليهم ذلك" (۲)۔

اور فتاوی "عالمگیری" میں "اکل مضطر" کے ذیل میں ہے: "لو جاع لم يأكل مع قدرته حتى مات يأثم" (۳)۔

غرض اپنے آپ کو اور دوسرے کو موت و ہلاکت سے بچانے کی آخری حد تک تدبیر کرنا شرعی فریضہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیماریوں کا علاج کرایا کرو، بڑھاپے کے علاوہ ساری بیماریاں وہ ہیں جن کا علاج اللہ تعالی نے پیدا فرمایا ہے (۴)۔

تبصرہ:

آپ نے ان ۸/علماء کے تحقیقی جوابات پڑھ لئے جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ سورہ بنی اسرائیل: ۳۱۔
۲۔ الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۱۵۔
۳۔ فتاوی عالمگیری ۴/ ۱۰۳۔
۴۔ ترمذی، سنن ابوداؤد۔

۱۔ Active Euthanasia (مریض کی موت کے لئے مثبت قدم اٹھایا جانا) بالاتفاق حرام ہے، چاہے مریض خود ایسی دوا استعمال کرے تو یہ خودکشی کا جرم ہے اور اگر ڈاکٹر ایسی دوائیں استعمال کراتا ہے یا تیماردار ایسی دوائیں استعمال کراتے ہیں تو یہ قتل کے مجرم ہیں، وہ دوائیں جن کی کثیر مقدار کا استعمال ذریعہ موت ہے، زہر اور "سم" کے حکم میں ہیں اور حضور ﷺ کا صریح ارشاد ہے:

"من قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً" (۱)۔

(جس شخص نے زہر کھا کر اپنی جان لے لی، پس وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اسے استعمال کرتا ہوا جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے داخل ہو جائے گا)۔

علامہ عزالدین ابن عبدالسلام نے لکھا ہے:

"لو أصابه مرض لا يطيقه لفرط ألمه لم يجز قتل نفسه" (۲)۔

(اگر کسی شخص کو ایسا مرض ہو جائے کہ وہ تکلیف کی شدت کی وجہ سے اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے لئے اپنے نفس کو قتل کر لینا جائز نہیں ہوگا)۔

۲۔ دوسری صورت، یعنی موت کے لئے کوئی دوا استعمال نہیں کی جاتی، اور اصل مرض ظاہر حال اطباء کے نزدیک ناقابل علاج ہے، لیکن جو نیا مرض اس مریض کو فوری طور پر لاحق ہو گیا ہے وہ بظاہر حال مہلک ہے، اور ظن غالب یہ ہے کہ یہ مرض عارضی دوا علاج سے اچھا ہو جائے تو پس ایسے مریض کو بعد میں پیدا ہونے والی بیماری کی دوا اس لئے نہ دینا کہ یہ مہلک بیماری کام کر جائے اور اس شخص کی جان چلی جائے، اس صورت میں کوئی عملی اقدام نہیں کیا گیا ہے، بلکہ یہ محض ترک ہے، اس لئے بعض حضرات علماء نے کتب فقہ کی بعض ان عبارات سے استدلال کرتے ہوئے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا گیا ہے، اور ترک مباح گناہ نہیں، اس صورت کے جواز پر رائے دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب صدر مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب قاضی شریعت کٹیہار، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد اور مولانا محمد زبیر قاسمی صاحب استاذ حدیث جامعہ رحمانی مونگیر، اس پر متفق ہیں کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ راقم الحروف کو بھی اسی رائے سے اتفاق ہے۔

۱۔ رواه الترمذي وقال هذا حديث صحيح۔ في باب من قتل نفسه بسم۔ وقال السعدي في الترغيب بعد ذكرها الحديث: رواه البخاري و مسلم والترمذي بتقديم و تاخير ونسائي الخ (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۱۵۹)۔
۲۔ قواعد الاحکام ۱/ ۸۵۔

مسئلہ یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جو سرے سے دوا علاج کو توکل کے خلاف اور نادرست سمجھتے تھے، محقق فقہاء نے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے علاج کو مباح اور جائز قرار دیا، اور احادیث نبویہ سے اس کی مشروعیت ثابت کی، بلکہ بعض احادیث سے دوا علاج کی ترغیب بھی ثابت ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے ایک باب قائم کیا جس کا عنوان ہے: "باب ماجاء فی الدواء والحث علیه" یعنی ان احادیث کا ذکر جن میں دوا علاج اور ان کی ترغیب کا ذکر ہے، اس باب میں ترمذی نے ایک روایت نقل کی ہے۔

''عن أسامة بن شريک قال: قالت الاعراب: يا رسول الله! الانتداوی؟ قال: نعم يا عباد الله تداووا. فان الله لم يضع داء إلاوضع له شفاءً ا، او دواء، إلاداء لاواحداً، فقالوا: يا رسول الله! وما هو؟ قال: الهرم''(۱)۔

اسامہ بن شریک کہتے ہیں کہ اعراب نے کہا یا رسول اللہ! کیا ہم دوا علاج نہیں کرائیں؟ فرمایا: ہاں اے اللہ کے بندو! دوا استعمال کرو کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی جس کی شفا (یا فرمایا دوا) نہ پیدا کی ہو، سوائے ایک بیماری کے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! کون سی بیماری؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بڑھاپا۔

اس حدیث نے جہاں طب اور میڈیکل سائنس کے طالب علموں کے لئے علم، تحقیق اور تجربہ کا میدان کھولدیا ہے کہ کوئی بھی بیماری لاعلاج نہیں ہے، جس بیماری کو لاعلاج سمجھا جاتا ہے، دراصل وہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ نے اس کی دوا ضرور پیدا فرمائی ہے، وہاں دوسری طرف اس حدیث سے دوا اور علاج معالجہ کی ترغیب کا بھی ثبوت ملتا ہے۔

اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ دوا علاج کو اللہ پر یقین اور توکل کے خلاف سمجھنا غلط ہے، کہ دواؤں سے شفا بھی اللہ کی تخلیق سے ہی ملتی ہے، دوائیں بذات خود کچھ نہیں، تقدیر الٰہی سب پر غالب ہے، ''مرگ چوں آمد طبیب ابلہ شود''۔ دواؤں کا استعمال دراصل ان اسباب کا استعمال ہے، جو اللہ نے شفا کے لئے پیدا فرمائے ہیں۔ اور توکل کا مطلب ''ترک

۱۔ رواه الترمذی وقال "وفی الباب عن ابن مسعود وابی هريرة وابی خزامة عن ابيه وابن عباس هذا حديث صحيح. وقال فی شرح تحفة الاحوذی. اما حديث ابی خزامة عن ابيه فاخرجه احمد وابن ماجة واخرجه الترمذی ايضاً فی باب لاترد الرقی والدواء الخ، واما حديث ابن عباس فاخرجه الطحاوی وابونعيم(۱۵۸/۳)۔ یہ مضمون ۶ صحابہ نے روایت کیا ہے، (۱) عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث، اسحٰق بن راہویہ اور عبد بن حمید نے اپنے اپنے مسند میں ذکر کی ہے، اور طبرانی نے معجم میں، نیز ابونعیم نے تاریخ اصبہان میں، (۲) عبداللہ بن مسعودؓ بیہقی فی شعب الایمان، ابونعیم فی کتاب المفرد فی الطب عن ابی حنیفہؒ، (۳) ابوہریرہؓ، القضاعی فی مسند الشہاب، ابونعیم فی کتاب الطب، (۴) اسامہ بن شریکؓ اخرجہ الاربعۃ ورواہ احمد وابن ابی شیبہ واسحاق بن راہویہ وابویعلی الموصلی فی مسانیدہم، ورواہ البخاری فی کتاب المفرد من الادب والطبرانی فی المعجم وابن حبان فی صحیحہ والحاکم فی المستدرک، (۵) ابوالدرداءؓ، اخرج حدیثہ ابوداؤد فی السنن، (۶) انس بن مالکؓ، اخرج حدیثہ احمد فی المسند وابن ابی شیبۃ فی المصنف وابویعلی (البنایۃ فی شرح الہدایۃ لبدرالدین العینی ۲۰۶/۹)۔

اسباب'' نہیں بلکہ اسباب کا استعمال کرنا اور نتیجہ خالق اسباب، یعنی اللہ کے ہاتھ میں یقین کرنا ہے، مولانا جلال الدین خوارزمی نے ''کفایہ'' میں اور امام اکمل الدین محمود بابرتی نے ''عنایہ'' میں لکھا ہے:

''دوا علاج کی اباحت کے بارے میں حدیث وارد ہے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: اے اللہ کے بندو! علاج کراؤ۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی ہے جس کی دوا نہ پیدا کی ہو سوائے موت اور بڑھاپے کے''۔ اور توکل کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ اسباب کو عمل میں لائے جائیں پھر اس کے بعد اللہ پر بھروسہ کیا جائے نہ کہ اسباب پر، اللہ تعالیٰ حضرت مریم کو کھجور کی شاخ ہلانے کا حکم دیا، حالانکہ وہ اس پر قادر تھا کہ بغیر شاخ ہلائے انہیں روزی عنایت فرماتا۔ ایسا ہی ذکر کیا ہے فخر الاسلامؒ نے (عنایہ) اور محبوبیؒ نے (کفایہ) میں(۱)۔

مرض جسم انسانی کو کمزور کرتا ہے، اسے تکلیف پہونچاتا ہے، اور بظاہر حال موت کا سبب بنتا ہے، اور جن چیزوں کی حفاظت شریعت میں معتبر بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہیں، ان میں سے ایک نفس اور جان کی حفاظت بھی ہے، اور روح انسانی کی سواری جسم انسانی ہے، اس کے ساتھ رفق ونرمی کا برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی لئے ایسی ریاضت کی شرع نے اجازت نہیں دی ہے جس کا نتیجہ جسم کو کمزور کرنا ہے۔ مثلاً: ترک غذا یا تقلیل غذا (Dieting) کے ذریعہ اپنے جسم کو بے ضرورت لاغر کرنا، کہ یہ جسم انسانی پر ظلم ہے۔

"ولا يجوز للانسان الرياضة بتقليل الأكل حتی يضعف عن اداء العبادة لقوله عليه السلام "نفسک مطيتک فارفق بها" ومن الرفق ان لا يوذيها ولا يجيعها"(۲)۔

''انسان کے لئے تقلیل غذا کے ذریعہ ریاضت یہاں تک کہ عبادت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے، جائز نہیں۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''تمہاری جان تمہاری سواری ہے پس اس کے ساتھ نرمی برتو''۔ اور نرمی یہ ہے کہ اسے تکلیف نہ پہونچائے، اور نہ اس کو بھوکا رکھے''۔

پس عام حالات میں تو دوا علاج محض جائز ومباح ہے، لیکن جب کہ جسم انسانی مرض کی وجہ سے شدید اذیت کا شکار ہو اور اللہ کی پیدا کی ہوئی جڑی بوٹی اور دواؤں کے ذریعہ اس تکلیف کے دور ہو جانے کا ظن غالب ہو، یا بظاہر حال تحقیق و تجربہ کی روشنی میں اس مرض کے مہلک ہونے کا ظن غالب ہو اور ان اسباب اور دواؤں تک علم انسانی کی رسائی ہو چکی ہو، جنہیں اللہ نے ان امراض سے نجات کے لئے پیدا کیا ہے، اور ظن غالب ہو کہ ان دواؤں کے استعمال سے یہ مہلک مرض دور ہو جائے گا اور ہر دو صورت میں ان دواؤں کا استعمال بس میں ہو تو ایسی صورت میں ایسی دواؤں کا استعمال نہ کرنا اور نفس کو

۱۔ عنایہ شرح ہدایہ، کفایہ شرح ہدایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۵۰۰/۸۔

۲۔ غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر للحموی ۱/ ۱۰۲ طبع بیروت ۱۴۰۵ھ، نیز مجمع الانہر ۲/ ۵۲۳۔

تکلیف وہلاکت میں یہ کہہ کر ڈالتے رہنا کہ علاج محض مباح ہے، بڑی سخت بات ہے۔

اور ارشاد باری: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"(۱) (اور اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کے خلاف ہے۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ میڈیکل سائنس نے علم، تحقیق اور تجربہ کا جو سفر صدیوں میں طے کیا ہے اور روز مرہ جو انکشافات ہو رہے ہیں، وہ قدرت الٰہی کے ان سربستہ رازوں کو جاننے کی کوشش ہے جن کی تخلیق انسانی فائدہ کے لئے خالق کائنات نے کی ہے، اور جنہیں انسانوں کے لئے ان کے مفادات کی خاطر ہی مسخر کر دیا گیا ہے۔ پس یہاں گفتگو ٹونے ٹوٹکے اور اٹکل پچو علاج کی نہیں ہے، بلکہ اس تحقیق وتجربہ سے حاصل علم کی ہے جس کے نتیجہ میں شفاء کا قطعی یقین تو نہیں کیا جاسکتا، لیکن شفاء کی امید ہی نہیں بلکہ ظن غالب حاصل ہوتا ہے، ویسے اگر موت ہی مقدر ہو تو اس کا کوئی علاج نہیں (جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا) کہ تقدیر الٰہی کے سامنے بہترین انسانی تدبیریں ناکام ہوتی رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی، لیکن ہم نہیں جانتے کہ تقدیر الٰہی کیا ہے؟ اسی مرض میں مرنا مقدر کر دیا گیا ہے یا زندگی ابھی باقی ہے، اس لئے بیمار ہوئے اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ گئے، شفاء کے ظاہری اسباب موجود ہیں، مگر انہیں ترک کر بیٹھے، جیسے تقدیر الٰہی معلوم ہوگئی ہو، اس روش کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، پس جن فقہاء کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں، اور جنہوں نے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا ہے ان کا تعلق عام حالات (Normal Condition) سے ہے لیکن مخصوص حالات میں بھی یہی حکم برقرار رہے گا، کہنا مشکل ہے۔

اصل یہ ہے کہ شرع نے جن مصالح کی رعایت کی ہے ان کی حفاظت چاہتی ہے اور جب مصالح ومفاسد کا ٹکراؤ ہو تو مقصود مصالح کے حصول کے لئے چھوٹے چھوٹے مفسدوں کو گوارا کرتی ہے، نفس وجان کی حفاظت بھی شرع میں معتبر اور مقصود بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سڑے ہوئے ہاتھ کا کاٹ دینا باقی جسم کی سلامتی کے لئے درست ہے۔

علامہ عزالدین بن عبدالسلام نے لکھا ہے:

"وأما مالا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فكقطع اليد المتآكلة حفظا للروح، إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساد المافيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح"(۲)۔

یعنی جس مصلحت کا حصول کسی جزئی فساد پر موقوف ہو، اس جزئی فساد کو اس کلی مصلحت کی خاطر گوارا کیا جائے گا، مثلاً: اگر کسی شخص کے جسم کا کوئی حصہ سڑ گل رہا ہے، اور خطرہ ہے کہ اگر اسے کاٹا نہیں گیا تو جان چلی جائے گی تو جان کی حفاظت کے لئے اس ہاتھ کا کاٹا جانا برداشت کیا جائے گا، بشرطیکہ

۱۔ سورہ بقرہ:۱۹۵۔

۲۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام لعز بن عبدالسلام ۷۸۔

غالب ظن یہ ہو کہ ہاتھ کاٹ دینے سے جان بچ جائے گی۔

یہ بھی طے ہے کہ جان کی حفاظت مصالح واجبہ میں سے ہے، اسی لئے اگر جان کے جانے کا خطرہ ہو تو حرام حلال ہو جاتا ہے، جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ زندگی کی سلامتی کی خاطر غذا کا استعمال بقدر ضرورت فرض ہے، اور اگر جان بچانے کے لئے محرمات کھانے پڑیں تو مردار کیوں نہ ملے، اسے کھانا چاہئے اور اپنی جان بچانا چاہئے، اور اگر کوئی شخص ایسے حالات میں حرام غذا کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، انہیں فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص دوا استعمال نہ کرے اور مر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ غذا اور دوا کے درمیان فرق کیا ہے؟ اس کی توجیہ ان فقہاء نے یہ کی ہے کہ غذا کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، اس لئے جس نے غذا استعمال نہیں کی اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈالا، اور یہ گناہ ہے بخلاف دوا کے کہ ان فقہاء کے تجزیہ کے مطابق دوا کے بغیر بھی لوگ شفایاب ہو جاتے ہیں، اور دوا کھا کر بھی لوگ مر جاتے ہیں، لہٰذا نہ دوا کے استعمال سے سلامتی یقینی ہے اور نہ دوا کے ترک سے موت یقینی ہے، اس لئے دوا کا استعمال نہ کرنا گناہ نہیں ہوگا۔

"الأكل (منه) أي بعض الأكل وكذا الشرب (فرض وهو بقدر مايندفع به الهلاك) وفي تركه إلقاء النفس في التهلكة، فإن هلك فقد عصى"(۱)۔

"کھانا یعنی غذا اور اسی طرح پینا بعض موقعوں پر فرض ہے، یعنی اتنی مقدار میں جس سے انسان کی جان ہلاکت سے محفوظ رہے، اس خاص مقدار میں غذا کا ترک کرنا اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، پس اگر ترک غذا کی وجہ سے مر گیا تو نافرمان ٹھہرے گا"۔

اور آگے لکھتے ہیں:

"(ومن امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أو صام ولم يأكل حتى مات أثم)، لأنه اتلف نفسه لما بينا أنه لابقاء إلا بالأكل والميتة حال المخمصة، إما حلال أو مرفوع الإثم فلا يجوز الامتناع عنه إذا تعين لا حياء النفس ... بخلاف من امتنع من التداوى حتى مات فإنه لا يأثم، لأنه لا يقين أن هذا الدواء يشفيه ولعله يصح من غير علاج كما في اختيار"

"جو شخص اضطرار کی حالت میں مردار (جو میسر ہے) نہ کھائے یا روزہ رکھ لے اور نہ کھائے یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی جان ضائع کر دیا، اس لئے کہ ہم بیان

۱۔ مجمع الأنہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۵۲۴۔

کر چکے ہیں کہ "بغیر غذا زندہ نہیں رہ سکتا" اور مردار اضطرار اور مجبوری میں یا تو حلال ہو جاتا ہے، یا اس کے کھانے پر گناہ اٹھ جاتا ہے، پس اس سے باز رہنا جائز نہیں ہوگا، جب کہ جان بچانے کے لئے مردار کے علاوہ کچھ اور میسر نہ ہو ... بخلاف اس شخص کے جو دوا علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مر گیا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفا دے ہی دے گی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بغیر علاج تندرست ہو جائے"۔

پس پورے مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ:

(الف) جان کی حفاظت فرض ہے۔

(ب) جو چیز جس مقدار میں جان بچانے کا ذریعہ ہے، اس کا استعمال فرض اور اس کے استعمال سے باز رہنا گناہ ہے۔

ان دو اصولوں کی تطبیق یوں کی گئی ہے کہ:

(الف) غذا جان بچانے کا یقینی ذریعہ ہے، اس لئے بقدر ضرورت غذا کا استعمال واجب اور ترک غذا گناہ ہے۔

(ب) دوا جان بچانے کا یقینی ذریعہ نہیں ہے، اور نہ دوا کے بغیر شفا ناممکن ہے، اس لئے دوا کا استعمال واجب نہیں اور نہ اس کا ترک گناہ ہے۔

پہلے ذکر کئے گئے دو مسلمہ اصول ہیں، اور آخر الذکر ان اصولوں کی تطبیق ہے، اصل حیثیت اصول کی ہے، تطبیقات میں حالات کے اعتبار سے فرق پڑ سکتا ہے، اور تطبیق کے بارے میں دو رائیں بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے اگر صورت حال ایسی ہو جائے کہ انسانی علم و تجربہ کے مطابق دوا کا استعمال جان بچانے کے لئے ضروری ہو جائے تو بالکل جس طرح غذا کے ترک پر گنہگار ہونا مسلم ہے، اسی طرح دوا کے ترک پر گنہگار ہونا لازم ہوگا۔

اس سلسلہ میں جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ "دوا سے شفا یقینی نہیں اور غذا سے جان کی حفاظت یقینی ہے"، انہوں نے اس نتیجہ تک پہونچنے میں تجربہ سے ہی کام لیا ہے، اور تحری و اجتہاد اور استقراء و تجربہ ہی اس رائے کی بنیاد ہیں، لہذا اگر کسی وقت صورتحال ایسی ہو کہ خود مبتلی بہ یعنی مریض یا ڈاکٹر اس نتیجہ تک پہونچیں کہ اگر فلاں دوا نہیں کھائی یا فلاں دوا اس مریض کو نہیں کھلائی گئی تو اس کی موت یقینی ہے، ایسی صورت حال میں دوا کا استعمال واجب ہوگا، اور دوا کا ترک گناہ۔

اس موقعہ پر دو باتیں ذہن میں رکھنا چاہئے، ایک تو یہ کہ نص صریح سے ثابت ہے کہ ہر مرض کی دوا اللہ نے پیدا کی ہے، اور اسباب کے درجہ میں اس دوا سے شفاء کا حصول یقینی ہے، شک کی بنیاد صرف دو ہے، ایک تو یہ کہ کیا طبیب کو اس دوا کی

یافت ہوگئی ہے جو اس مرض کے لئے اللہ نے پیدا فرمائی ہے، اور دوسری وجہ یہ کہ دوا کوئی سی استعمال کی جائے، اس مرض میں مریض کی موت تو مقدر نہیں ہے، اگر ایسا ہے تو کوئی سی دوا استعمال کی جائے، فائدہ نہیں ہوگا، لیکن ظاہر ہے تقدیر کی کارسازی تو غذا اور دوا دونوں جگہ ہے، اگر موت مقدر نہیں تو مہینوں کھانا نہ کھا کر آدمی زندہ رہ سکتا ہے، اور اگر موت مقدر ہو چکی ہے تو بھر پیٹ کھا کر بھی آدمی مر سکتا ہے، لہذا یہ زیر بحث نہیں، رہا پہلا مسئلہ یعنی "بیماری کی صحیح دوا تک طبیب کی رسائی"، تو ظاہر ہے کہ کتاب و سنت کا موضوع طب نہیں ہے، اور نہ ان کا یہ کام ہے کہ ہر بیماری کی دوا بتاتے رہیں، نص حدیث سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ "ہر مرض کی دوا موجود ہے" اب انسانی عقل، مشاہدہ اور تجربہ پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ تحقیق و تجربہ کے ذریعہ ان دواؤں کی تلاش کرے، پس انسان کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی بیماری کے لئے کسی دوا کا ایسا علم یقینی حاصل کرے کہ جس کے خلاف کا احتمال ہی نہ ہو، وہ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں ظن غالب حاصل کر سکتا ہے، پس اس طرح کے معاملات میں جہاں نصوص اور وحی الٰہی سے کسی شے کا تعین نہیں ہوتا اور نہ ایسی بدیہیات ہیں جن کا علم قطعی بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتا ہے، آدمی کے علم کی انتہا "ظن غالب" کا حصول ہے، اور شریعت ایسے مقامات اور مسائل میں "ظن غالب" کا درجہ دے کر حکم متعین کرتی ہے۔

علامہ عز الدین بن عبد السلام نے اسباب ضرر کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دوسری قسم وہ اسباب ہیں جن سے اکثر و بیشتر ضرر پہونچ جاتا ہے، اگرچہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرر نہیں پہونچے، یعنی ان اسباب سے ضرر پہونچنے کا یقین قطعی تو نہیں لیکن ظن غالب ہوتا ہے، تو ایسے اسباب کا ارتکاب بھی جائز نہیں ہوگا، اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ:

"لأن الشرع أقام الظن مقام العلم فی أکبر الأحوال" (۱)۔

زیادہ تر حالات میں شریعت ظن کو علم یقینی کے قائم مقام قرار دیتی ہے۔

اور علامہ محقق کمال الدین ابن ہمامؒ نے ماں کے دودھ سے دوا کا کام لینے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"واختلف المشائخ فیه، قیل: لا یجوز، وقیل یجوز إذا علم أنه یزول الرمد۔ ولا یخفی أن حقیقة العلم متعذرة۔ فالمراد إذا غلب علی الظن والافهو معنی المنع" (۲)۔

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس سے آشوب چشم کے دور ہو جانے کا "علم" ہو تو جائز ہے، اور ظاہر ہے کہ (شفاء کا) علم یقینی ممکن نہیں، پس

۱۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام لعز الدین عبد العزیز بن عبد السلام السلمی ۱/ ۸۵۔

۲۔ فتح القدیر لابن ہمام ۲/ ۸، طبع مکتبہ تجاریہ مصر اور ۳/ ۳۱۰ طبع میمنیہ مصر۔

مراد یہ ہے کہ (شفا کا) کا غالب گمان ہو (تو جائز ہوگا) ورنہ (یعنی شفا کا ظن غالب نہ ہونا) ممانعت کی علامت ہوگا۔

لہذا اگر ظن غالب دوا سے شفا کا اور دوا استعمال نہ کرنے کی صورت میں جان کے جانے کا حاصل ہو جائے، تو ایسی صورت میں دوا کا استعمال واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ ہوگا۔

پس عام طور پر علماء نے جو دوا کے استعمال کو مباح کہا ہے، اس کا تعلق عام حالات سے ہے، اور بعض علماء شافعیہ و حنابلہ نے اگر اسے واجب قرار دیا ہے تو اسے ان مخصوص حالات پر محمول کیا جانا چاہئے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ:

دوا علاج کرانا جمہور علماء امت کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک چھوٹی سی جماعت جیسے بعض اصحاب شافعیؒ و احمدؒ نے اسے واجب قرار دیا ہے(۱)۔

اور دوا علاج کے حکم شرعی پر تحقیقی بحث کرتے ہوئے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ:

"فإن الناس قد تنازعوا فى التداوى هل هو مباح أو مستحب أو واجب؟ والتحقيق أن منه ماهو محرم، ومنه ما هو واجب وهو ما يعلم أنه يحصل به بقاء النفس لا بغيره كما يجب أكل الميتة عند الضرورة ، فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء ـ وقد قال مسروق: من اظطرإلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار ـ فقد يحصل أحيانا للإنسان إذا استحر المرض مالم يتعالج معه مات، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة كالتغذية للضعيف وكإستخراج الدم أحيانا"(۲)۔

"یعنی دوا علاج کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا وہ مباح ہے یا مستحب ہے یا واجب، لیکن تحقیق یہ ہے کہ علاج بعض صورتوں میں حرام، بعض صورتوں میں مستحب اور بعض صورتوں میں واجب ہے، واجب اس صورت میں ہے جب کہ معلوم ہو (یعنی ظن غالب حاصل ہو جائے) کہ اس دوا سے جان بچ جائے گی، اس کے بغیر نہیں، جیسے حالت اضطرار میں مردار کا کھانا واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک، مسروق نے کہا کہ جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور وہ نہیں کھائے یہاں تک مر جائے تو جہنم میں داخل ہوگا، پس کبھی ایسی ہی صورتحال سے انسان کو بیماری کی شدت کی صورت میں دوچار ہونا پڑتا ہے کہ اگر علاج نہیں کرائے گا تو مر جائے گا، اور علاج

۱۔ مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۶۹/۲۴۔
۲۔ مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۱۲/۸۔

و دوا سے زندگی بچ جاتی ہے، جیسے کمزور کے لئے غذا یا کبھی (بعض امراض میں) خون نکلوانا"۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ دوا علاج جو عام حالات میں محض مباح ہے، ضروری نہیں کہ ہمیشہ یہی حکم رہے، بعض حالات میں دوا کا استعمال واجب بھی ہوتا ہے۔

اس تفصیلی بحث کے بعد ہم اصل مسئلہ زیر بحث کی طرف لوٹتے ہیں، یعنی ایک شخص ایک ایسے مرض میں مبتلا ہے جو اطباء کی نگاہ میں لاعلاج ہے، لیکن فوری طور پر مہلک نہیں، اسی دوران اسے ایسا مرض لاحق ہو جاتا ہے، جو طبی نقطۂ نظر سے مہلک اور جان لیوا ہے، لیکن اس نئے مرض کی ایسی دوائیں میڈیکل سائنس نے دریافت کر لی ہیں، جن سے شفاء کے حصول کا ظن غالب ہے، ایسی صورت میں دوا کے استعمال سے جان بچ جائے گی اور دوا استعمال نہیں کی جائے گی تو یہ شخص مر جائے گا، اس کا ظن غالب ہے، تو ایسے حالات میں فقہاء کی عام عبارتوں کا سہارا لے کر یہ کہنا کہ علاج محض مباح ہے، اس لئے اس کا ترک گناہ نہیں ہوگا، صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جان بچانے کے لئے دوا کا استعمال اس صورت میں واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ۔

علاوہ ازیں علاج کے محض جائز یا واجب ہونے کی بحث سے ہم قطع نظر بھی کریں تو بھی مسئلہ یہ ہے کہ اپنی جان دے دینے یا دوسروں کی جان لے لینے کی نیت سے دوا سے گریز جیسا کہ (Passive Euthanasia) میں ہوا کرتا ہے، شرع اسلامی کی رو سے کبھی جائز نہیں ہو سکتا کہ شرع کا مسلمہ اصول ہے "الأمور بمقاصد ها" کسی عمل کی شرعی حیثیت کے تعین میں اس عمل کے پس منظر میں چھپے ہوئے مقصد کا اعتبار کیا جائے، اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ مباحات کا حکم شرعی نیت اور مقصد کے پیش نظر مختلف ہوتا رہتا ہے، علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے:

"وأما المباحات فإنها تختلف صفتها باعتبار ماقصدت لأجله"(۱)۔

جائز کاموں کی صفت (یعنی اس کا حکم شرعی) جس مقصد کے لئے وہ کام کیا جا رہا ہے اس کے پیش نظر بدلتا رہتا ہے۔

پس جان دینے اور جان لینے کی نیت کے ساتھ اس مباح کا ترک جائز نہیں، حرام ہوگا۔

اور آخر میں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ اس خاص صورت میں علاج معالجہ سے گریز محض "ترک" نہیں بلکہ "کف" ہے، یعنی کسی کام کا نہیں کرنا بذات خود کوئی عمل نہیں جس پر جواز و عدم جواز کا حکم لگایا جائے، لیکن اپنے کو کسی کام سے روک لینا عمل جسمانی نہیں، لیکن عمل نفسی ہے، جس کا تعلق قلب کے ارادہ سے ہے، اس لئے اس پر ثواب و عتاب مرتب ہوگا

۱۔ الاشباہ والنظائر مع الحموی ۷۸/۱۔

کہ انسان جس طرح عمل جسمانی کا مکلف ہے، اسی طرح عمل نفسی کا بھی ذمہ دار ہے، اسی لئے جن امور سے شرع نے روکا ہے ان کو نہ کرنا کوئی عمل نہیں محض ترک ہے، لیکن اپنے کو اس عمل سے روک لینا عمل ہے جسے ''کف'' کہا جاتا ہے، اور اس پر ثواب ہوتا ہے، دیکھئے اشباہ و نظائر اور دیگر کتب اصول فقہ میں ''تروک'' کی بحث، علامہ حموی نے ''حاشیہ اشباہ'' میں لکھا ہے:

''إن الكف فعل النفس، فان الفعل كما ينسب إلى الجوارح ينسب إلى النفس، فحينئذ فالترك من حيث هو، هو لا يتصور أن يكون مثابا عليه''

یعنی ''کف'' (کسی عمل سے اپنے کو روکنا) فعل نفس ہے، اس لئے کہ فعل جیسے اعضاء وجوارح کے ہوتے ہیں، نفس کے بھی ہوتے ہیں، پس ''ترک عمل'' اس حیثیت سے کہ ترک ہے، اس پر ثواب کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن کسی کام سے اپنے کو باز رکھنا فعل و عمل ہے، جس پر ثواب و گناہ مرتب ہوسکتا ہے، حموی نے اس کی دلیل یہ لکھی ہے کہ قرآن نے ''قرآن کو چھوڑ دینے'' کو قوم کا عمل بتایا "إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوْرًا" [1]، اور حدیث میں ''حفظ لسان'' (یعنی زبان سے کوئی لغو اور جھوٹی بات نہ نکالنا) کو بہترین عمل قرار دیا گیا ہے۔

پس زیر بحث معاملہ میں علاج سے باز رہنا بھی ایک عمل ہے جس کا مقصد جان کو ضائع کرنا ہے، پس (Active Euthanasia) میں دوا دے کر مارنا ''عمل جسمانی'' ہے اور (Passive Euthanasia) میں دوا سے روک کر مارنا ہے، جو ''عمل نفسی'' ہے، اس لئے دونوں ہی صورتیں ناجائز اور حرام ہیں۔

۳۔ البتہ آخری صورت وہ رہ جاتی ہے جس میں مصنوعی آلات اور مشینوں کے ذریعہ سانس کی آمد و رفت باقی رکھی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ایک تکلف اور مصنوعی حیات ہے جس کی بقاء کے لئے مشینیں لگا کر سانس کی آمد و رفت قائم رکھنے کو شرعاً ضروری نہیں کہا جاسکتا، اس لئے ایسی مشینوں کو ہٹالینا جائز ہوگا۔

۱۔ سورہ فرقان: ۳۰۔

باب ششم:

معاشی مسائل

بيع الوفاء

الحمد لله الذی شرح صدورنا للإسلام، والصلوة والسلام علی سیدنا، و سیدالأنام الذی هدانا إلی ما هو حلال وحرام، وعلی ذریته وتبعهم واتباعهم إلی یوم القیامة

اصولی اعتبار سے معاملہ بیع بقا ودوام کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس عقد کا طبعی تقاضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد فروخت کی گئی شی (مبیع) حتمی ویقینی طور پر فروخت کنندہ (بائع) سے خریدار (مشتری) کی ملکیت میں آجائے، لیکن شریعت نے بعض ایسی ''خیارات'' کا اعتبار کیا ہے جن کی مدت میں بیع لازم نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایسی بیع ہو جس میں کسی فریق کو کوئی ''خیار'' حاصل نہ ہو، یعنی وہ بیع موقوف نہ ہو، بلکہ نافذ ہو، تو پھر ایسی بیع میں ''مبیع'' فروخت کنندہ سے خریدار کی ملکیت میں منتقل ہو جائے گی، اور اس خریدار کو ملکیت سے متعلق تمام حقوق حاصل ہوں گے، جیسے فروخت کرنا، یا عاریت اور کرایہ پر دینا وغیرہ۔

''بیع وفا'' اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے بیع ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے نافذ ولازم قرار دیا جائے، مگر فریقین چونکہ اس امر پر اتفاق کر لیتے ہیں کہ آئندہ جب بائع شی مبیع کی وصول کردہ قیمت خریدار کو واپس کر دے گا تو خریدار اس شی کو اسے لوٹا دے گا، اور اس صورت میں خریدار اس شی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، البتہ اس سے انتفاع کرے گا، یعنی خریدار کو اس سے نفع اٹھانے کا حق تو ملتا ہے لیکن کسی دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ملتا ہے، اس صورت میں شی مبیع خریدار کے پاس رہن رکھی ہوئی چیز کے مانند ہوتی ہے، اور اس پر لازم ہوتا ہے کہ جب ثمن اسے واپس مل جائے تو وہ مبیع کو واپس کر دے۔

بیع وفا کے نام:

چونکہ یہ بیع دیگر بیوع لازمی سے علیحدہ نوعیت کی ہے، اس لئے اس کے مختلف نام فقہاء نے رکھے ہیں، عام طور پر فقہاء ''بیع الوفاء'' کا نام دیتے ہیں اور یہ نام اس لئے ہے کہ خریدار پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس وعدے کو پورا کرے جو اس نے بائع سے کر رکھا ہے کہ وہ ثمن واپس کرے گا تو یہ ''مبیع'' واپس کر دے گا۔ علامہ عثمان الزیلعی متوفی ۷۴۳ھ نے لکھا ہے کہ:

''قاہرہ میں ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے۔ اسے وہاں ''بیع الامانۃ'' کہتے ہیں (۱)۔

۱۔ البحر الرائق ۶/۷۔

"البحر الرائق" میں ملتقط کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اسے "رہن معاد" کہا جاتا ہے (ایضا)۔ علامہ حصکفی نے بھی "درمختار" میں تحریر کیا ہے کہ شافعیہ اسے "رہن معاد" کہتے ہیں (۱)۔

بعض ائمہ نے اس عقد کا نام "بیع الطاعۃ" رکھا ہے، اور شام میں اسے "بیع الاطاعۃ" کہا جاتا تھا۔ صاحب ہدایہ نے اسے "البیع الجائز" کے نام سے موسوم کیا ہے، اور ہمارے یہاں مشرقی ہندوستان میں اسے "بیع میعادی" کہا جاتا ہے، اور اسی نام سے یہ عقد لوگوں کے درمیان معروف ہے۔

فقہاء مذاہب کے یہاں اس کا تذکرہ:

اس عقد کا تذکرہ صرف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں شرح وبسط کے ساتھ ملتا ہے، باقی فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی جتنی کتابیں بھی میرے مطالعہ سے گزریں، ان میں صراحۃ وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر مجھے نہیں ملا، البتہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے "المغنی" میں بیع کی ایک صورت ذکر کی ہے جس میں قرض سے انتفاع کے لئے بطور حیلہ خیار کی شرط لگائی گئی ہو، تاکہ مشتری مبیع سے غلہ اور نفع حاصل کرتا رہے، اور جب ثمن اسے واپس کر دیا جائے تو وہ بھی مبیع لوٹا دے، پھر ابن قدامہ نے اس کا حکم لکھا ہے (۲)۔

اور یہی بیع الوفاء ہے، اگرچہ انہوں نے نہ تو اسے "بیع الوفاء" کے نام سے ذکر کیا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے نام سے، اسی طرح علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی نے "الفتاوی الکبری" میں ذکر کیا ہے کہ جب ان سے یہ سوال کیا گیا کہ "بیع الناس" کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

"اگر "بیع الناس" سے عقد کی وہ صورت مراد ہے جس میں لوگ کسی شئ کو اس کے ثمن مثل سے کم پر فروخت کرنے پر اتفاق کر لیتے ہیں اور یہ کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو اسے "عین" یعنی مبیع بھی واپس کر دی جائے گی (الفتاوی الکبری) یہ بھی "بیع الوفاء" ہی کی ایک صورت ہے"۔

فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں محل وقوع:

عام طور پر متاخرین فقہاء حنفیہ نے اس عقد کا تذکرہ کیا ہے بعض اسے "بیع فاسد" کے بیان کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں، جیسے صاحب "خلاصۃ الفتاوی" علامہ طاہر بن احمد بن عبدالرشید البخاری (م ۵۴۲ھ) (۳)، اور صاحب فتاوی بزازیہ

۱- الدر المختار ۴/ ۲۴۶۔
۲- المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۹۳۔
۳- خلاصۃ الفتاوی ۲/ ۴۸۔

محمد بن محمد البزازی (م ۸۲۷ھ) (۱)..... لیکن امام حسن بن منصور قاضی (م ۵۹۲ھ) نے اپنے فتاوی میں اسے "باب الخیارات" میں ذکر کیا ہے (۲) ان کی اتباع میں علامہ عبدالرحمن بن الشیخ معروف بہ شیخی زادہ نے بھی "مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر" میں اسے "باب الخیارات" میں ذکر کیا ہے (۳)۔

صاحب "ہدایہ" شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے اس کا تذکرہ "کتاب الاکراہ" میں کیا ہے (۴)۔ اسی طرح زیلعی نے بھی "کتاب الاکراہ" میں اسے بیان کیا ہے (۵)۔

امام محمد بن علی بن محمد الملقب بعلاء الدین الحصکفی نے "درمختار" میں "کتاب الصرف" کے بعد اور "باب الکفالۃ" سے پہلے "تذنیب" کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، تذنیب کے تحت انہوں نے "بیع التلجئۃ، بیع الوفاء" اور ان دونوں کے احکام ذکر کئے ہیں (۶)۔

فتاوی ہندیہ کے مرتبین نے "باب البیعات المکروهة والأرباح الفاسدة" کے عنوان کے تحت اسے بیان کیا ہے (۷)۔ اور علامہ ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں "العادۃ محکمۃ" کے قاعدہ کے تحت عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں تحریر کیا ہے کہ "باب الخیارات" میں اس عقد کا تذکرہ زیادہ مناسب ہے، کیونکہ خیار عقد ہی کی یہ ایک صورت ہے (۸)۔ انہیں ابواب ومواقع میں فقہاء حنفیہ اس عقد کا تذکرہ کرتے ہیں۔

بیع الوفاء کی ابتداء:

"بیع الوفاء" کا رواج کب ہوا؟..... اس سلسلہ میں شیخ مصطفی احمد زرقاء نے "المدخل الفقہی العام" میں لکھا ہے کہ:

پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں بخارا میں اس بیع کا رواج ہوا، اس کے رواج کی تاریخ پر دلیل یہ ہے کہ امام نجم الدین ابوحفص عمر بن محمد نسفی نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے اہل زمانہ سود سے بچنے کے لئے جو عقد کرتے ہیں اسے

۱- الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۵۔
۲- فتاوی قاضی خاں ۲/ ۳۴۷ نولکشور لکھنؤ۔
۳- مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۵۔
۴- ہدایہ علی ہامش نتائج الافکار تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۰۔
۵- تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۳-۱۸۴۔
۶- الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۲۴۶-۲۴۷۔
۷- الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۸۔
۸- البحر الرائق ۶/ ۷۔

وہ ''بیع الوفاء'' کہتے ہیں، جو حقیقت میں ''رہن'' ہے، اور امام نجم الدین کی ولادت ۴۶۱ھ اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی (۱) (اس سے پتہ چلتا ہے کہ ''بیع الوفاء'' کا رواج پانچویں ہجری کے اواخر میں ہوا ہے، نہ کہ اس سے پہلے)۔

مجھے امام نجم الدین نسفی سے پہلے فقہاء کے نزدیک اس کا تذکرہ ملتا ہے، چنانچہ زیلعی نے ''تبیین الحقائق'' میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اور ان میں سے بعض فقہاء نے اسے ''رہن'' قرار دیا ہے جن میں امام سید ابوشجاع، امام علی السغدی اور امام قاضی حسن ماتریدی ہیں'' (۲)۔

امام علی السغدی کا پورا نام علی بن الحسن رکن الاسلام ابو الحسن السغدی ہے ان کی وفات ۴۶۱ھ میں ہوئی ہے (۳)۔ یہی وہ سال ہے جس میں امام نجم الدین النسفی کی ولادت ہوئی۔ اور سید امام ابوشجاع جن کا پورا نام اشرف بن ابی الوضاح محمد بن الامام ابی شجاع السید ہے (۴)۔ اور امام قاضی حسن الماتریدی یہ حسن بن نصر حسن القاضی الماتریدی ہیں جو امام سید ابوشجاع اور قاضی علی السغدی کے رفیق تھے (۵)۔ یہ تینوں فقہاء مصری ہیں جن کی نشو ونما پانچویں ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ اور ان سب نے ''بیع الوفاء'' کے مسئلہ میں اپنی آراء پیش کی ہیں (۶)۔

اس لئے خیال یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' کا رواج سمرقند و بخاری میں پانچویں ہجری کے اوائل، یا اس سے بھی پہلے ہوا ہے، چنانچہ یہ فقہاء اس بیع کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس بیع کا عموم وشیوع امام سید ابوشجاع اور امام علی السغدی و ماتریدی کے عہد میں ہوا (۷)۔

بیع الوفاء کی تعریف:

''بیع الوفاء'' یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اسے مبیع واپس کردی جائے گی۔

مجلّہ عثمانیہ (۱۱۸) میں ہے: بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع ثمن واپس کر

۱۔ المدخل الفقہی العام ۱/۲۰۵۔

۲۔ تبیین الحقائق ۵/۱۸۴۔

۳۔ الفوائد البہیہ فی طبقات الحنفیہ ۵۰۔ ۱۹۴۔

۴۔ حوالہ بالا ص ۹۰۔

۵۔ بحوالہ بالا ص ۶۵۔

۶۔ الفتاوی البزازیہ، تبیین الحقائق وغیرہما۔

۷۔ رد المحتار ۴/۲۴۶۔

دے گا تو مشتری اسے مبیع لوٹا دے گا (۱)۔

شیخ مصطفی احمد الزرقاء نے لکھا ہے:

''بیع الوفاء'' کی صورت یہ ہے کہ روپئے کا ضرورت مند عقار (غیر منقولہ جائداد) اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کردی جائے گی (۲)۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفاء عقار (غیر منقولہ اشیاء) کے ساتھ خاص ہے، لہذا منقول کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو، بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔

دراصل ''بیع الوفاء'' کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت تو یہ ہے کہ بائع کے ذمہ مشتری کا قرض تھا تو مدیون نے دین کے عوض اپنی مملوکہ شی کو اس شرط پر فروخت کردیا کہ جب میں دین (ثمن) ادا کروں گا تو مجھے میری شی واپس کردی جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ بائع کے ذمہ دین نہیں ہے، لیکن وہ ایک شخص سے اپنی کوئی شی فروخت کر کے نقدی اس شرط پر طلب کر رہا ہے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے اس کی شی واپس کردی جائے گی۔

ڈاکٹر عبد العزیز خیاط (معاون استاذ جامعہ اردن) نے اپنی کتاب ''نظریۃ العرف'' میں شیخ احمد فہمی ابو السنۃ کی کتاب ''العرف والعادۃ فی رای الفقہاء'' کے حوالہ سے ''بیع الوفاء'' کی تعریف نقل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

''بیع الوفاء'' ایک ایسا عقد ہے جس میں بائع یہ شرط لگاتا ہے کہ جب وہ مشتری کو ثمن لوٹا دے گا تو مبیع اسے واپس کردی جائے گی، چاہے ثمن نقد کی صورت میں ہو یا دین (قرض) کی صورت میں (۳) ''بیع الوفاء'' کی یہ تعریف مذکورہ بالا دونوں صورتوں کو حاوی اور اعیان منقولہ اور غیر منقولہ سب کو شامل ہے''۔

''جامع الفصولین'' کے حاشیہ میں امام محمد بن عبد الرشید ابوبکر رکن الدین الکرمانی کی ''جواہر الفتاوی'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

''بیع الوفاء'' یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ چیز تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ''ثمن'' واپس کروں گا تو یہ شی میرے ہاتھ فروخت کردینا'' (۴)۔

۱۔ شرح المجلہ ص ۶۷۔

۲۔ المدخل الفقہی العام ۱/۲۰۵۔

۳۔ نظریۃ العرف ص ۱۱۸۔

۴۔ حاشیہ جامع الفصولین ۱/۲۲۴، الفصل الثامن عشر۔

حاصل یہ ہے کہ:

''بیع الوفاء'' یہ ہے کہ عین کی فروختگی اس شرط پر کی جائے کہ جب ثمن لوٹایا جائے گا تو مبیع بھی واپس کردی جائے گی، چاہے ثمن وہ دین ہو جو اس عقد سے قبل بائع پر واجب ہو، یا بائع کو بوقت عقد مشتری ثمن نقد کی صورت میں ادا کرے، اور چاہے مبیع عقار (جائداد) کی صورت میں ہو، یا اعیان منقولہ کی صورت میں''۔

فقہاء نے ''بیع الوفاء'' کی مختلف صورتیں ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: میں اس شی کو تمہارے ہاتھ اس دَین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ جب میں قرض کی ادائیگی کردوں گا تو وہ شی مجھے واپس کردی جائے گی، یا بائع اس طرح کہے: میں نے یہ شی تمہارے ہاتھ اتنے .... روپے میں اس شرط کے ساتھ فروخت کردی کہ جب میں ثمن تمہیں دے دوں گا تو تم مجھے وہ شی دے دو گے (۱)۔

''درمختار'' میں لکھا ہے:

اس کی صورت یہ ہے کہ: عین کو ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر فروخت کرے کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو وہ عین اسے واپس کردی جائے گی (۲)۔

''عنایہ'' میں ہے:

''بیع الوفاء'' کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ اس دَین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کردی کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو وہ شی میری ہوجائے گی، یا یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر فروخت کردی کہ جب میں ثمن لوٹا دوں گا تو تم مجھے شی مبیع واپس کردو گے (۳)۔

اور ''کفایہ'' میں ہے:

''بیع الوفاء'' یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ اس دَین کے عوض جو میرے ذمہ ہے اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں قرض ادا کردوں تو وہ چیز میری ہوگی (۴)۔

''مجمع الانہر'' میں ''بیع الوفاء'' کی صورت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

۱۔ البحر الرائق ۶/ ۷ خیار النقد۔

۲۔ الدر المختار ۴/ ۲۴۷ - ۲۴۶: مصر

۳۔ عنایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۲۹، میمنیہ مصر۔

۴۔ کفایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۲۹ - ۷۰۔

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے یوں کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ ہزار روپے میں اس شرط پر فروخت کیا کہ جب میں ہزار روپے واپس کردوں گا تو یہ مبیع مجھے واپس کردی جائے گی (۱)۔

حاصل یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' میں عین کو چاہے دَین کے ذریعہ فروخت کیا جائے، یا نقد کے ذریعہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سے صورت مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ بائع یہ کہے کہ: جب میں ثمن لوٹا دوں تو عین مجھے واپس کردینا، یا اسے میرے ہاتھ فروخت کردینا، علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں تحریر کیا ہے:

''اس سے معلوم ہوا کہ بائع کے قول "إن تردہ علی" (تم مجھے یہ لوٹا دینا، یا "إن تبیعہ منی" کہ تم میرے ہاتھ اسے فروخت کردینا، کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے'' (۲)۔

بیع الوفاء کا حکم:

''بیع الوفاء'' کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جنہیں بزازی نے اپنے فتاوی میں شرح وسط کے ساتھ بیان کیا ہے (۳)۔ قاضی ابن سماوہ نے بھی ''جامع الفصولین'' میں انہیں ذکر کیا ہے (۴)۔ اور حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں ان اقوال مختلفہ کی وضاحت کی گئی ہے (۵)۔ علامہ ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں بزازیہ میں مذکور آٹھ اقوال کی تلخیص کی ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

''فقہاء کے ''بیع الوفاء'' کے بارے میں آٹھ اقوال ہیں، جنہیں فتاوی بزازیہ میں ذکر کیا گیا ہے'' (۶)۔ میں اس جگہ فقہاء متاخرین کے ان تمام اقوال کو یکے بعد دیگرے ذکر کرتا ہوں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' حقیقت کے لحاظ سے رہن ہے، اس پر یہ احکام مرتب ہوں گے کہ:

الف۔ مشتری مبیع کا مالک نہیں ہوگا۔

ب۔ اور بائع کی اجازت حاصل کئے بغیر اس سے انتفاع بھی نہیں کرسکتا۔

ج۔ اس کے منافع کو اگر استعمال کرے، یا مبیع درخت ہو اسے تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

د۔ مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع سے دَین ساقط ہوجائے گا۔

۱۔ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۵۔

۲۔ ردالمحتار ۴/ ۲۴۶ - ۲۴۷۔

۳۔ البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۴/ ۴۰۵۔

۴۔ جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴۔

۵۔ حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۲۳۵ - ۲۳۴۔

۶۔ البحر الرائق ۶/ ۸ - ۷۔

ھ۔ اگر مبیع کی مالیت مقدار دین سے زائد ہو تو ہلاک ہونے کی صورت میں زائد کا تاوان اس پر واجب نہیں ہوگا۔ (صرف دین ساقط ہو جائے گا) جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے۔

و۔ جس وقت بائع قرض ادا کر دے مبیع اسے لوٹا دی جائے گی۔

صاحب منظومہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، قاضی ابن ساوہ نے بھی ''جامع الفصولین'' میں اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''بیع کا وہ طریقہ جو ربوا سے بچنے کے لئے ہمارے اہل زمانہ کے مابین متعارف ہے، اسے وہ ''بیع الوفا'' کہتے ہیں، جو حقیقت میں ''رہن'' ہے، مشتری نہ تو اس شئی کا مالک ہوگا اور نہ مالک کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کر سکتا ہے، اور وہ اس پھل میں سے جو کچھ استعمال کرے گا، یا اس کے درخت کو تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اور اگر مشتری کا دین بائع پر باقی ہو تو مبیع کے ہلاک ہونے سے وہ دین ساقط ہو جائے گا، البتہ دین سے زائد مالیت کا ضامن مشتری نہیں ہوگا، ہمارے نزدیک ''بیع الوفا'' اور رہن کے مابین کسی بھی حکم میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی رہن کے سارے احکام اس پر جاری ہوں گے)۔

اس لئے کہ متعاقدین نے اگرچہ اس عقد کا نام ''بیع'' رکھا ہے، لیکن ان کا عرف رہن اور ''استیثاق بالدین'' کا ہے بایں طور کہ عاقد اس عقد (بیع الوفاء) کے بعد ہر شخص سے یہی کہتا ہے کہ میں نے اپنی مملوکہ شئی فلاں .... کے پاس بطور رہن رکھ دی ہے۔ اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے فلاں .... کی مملوکہ شئی کو رہن (گروی) رکھ لیا ہے، اور تصرفات میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ وظواہر کا، مثلاً: ''حوالہ'' عدم برأت کی شرط کے ساتھ ''کفالہ'' بن جاتا ہے، اور ''کفالہ'' برأت کی شرط کے ساتھ ''حوالہ'' ہو جاتا ہے، آزاد عورت کا گواہوں کی موجودگی میں مہر کے تسمیہ کے ساتھ اپنے نفس کا ہبہ نکاح قرار پاتا ہے اور استصناع فاسد میں جب ''مدت'' بیان کر دی جاتی ہے تو وہ ''سلم'' بن جاتا ہے، اس کے نظائر بے شمار ہیں''(۱)۔

حاصل یہ ہے کہ عاقدین نے اگرچہ بیع کا معاملہ کیا ہے، مگر اس سے ان دونوں کی غرض ''رہن'' تھی، اور اس کی دلیل ان دونوں کا عرف ہے، کیونکہ اگرچہ وہ لوگ اس عقد کو لفظ بیع سے بیان کرتے ہیں، مگر اپنے عرف میں اسے ''رہن'' کہتے ہیں جس سے ظاہر ہے کہ وہ جو کہتے ہیں ان کی غرض وہ نہیں ہوتی اور جو غرض ہوتی اسے نہیں کہتے (یعنی تلفظ تو بیع کا کرتے ہیں مگر ان کی مراد رہن ہوتی ہے، جسے وہ لفظوں میں نہیں کہتے ہیں) تصرفات میں اعتبار مقاصد و معانی کا ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ظاہری شکلوں کا۔

۱۔ جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰۔

نیز قاضی ابن ساوہ نے صراحت کی ہے کہ سید امام ابوشجاع اور امام ابوالحسن ماتریدی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''سید امام ابوشجاع کہتے ہیں کہ میں امام ابوالحسن ماتریدی سے عرض کیا کہ ''بیع الوفا'' کا لوگوں کے مابین رواج ہو گیا ہے، حالانکہ اس میں بڑے مفاسد ہیں اور آپ کا فتوی اس کے رہن ہونے کا ہے، میرا بھی خیال یہی ہے، بہتر یہ ہے کہ ہم سارے ائمہ کو جمع کر کے اس مسئلہ پر اتفاق رائے حاصل کریں، پھر لوگوں کو اس کے بارے میں بتائیں تو انہوں نے فرمایا: اس دور میں ہمارا فتوی معتبر ہے، جو لوگوں کے مابین ظاہر ہو چکا ہے، پس جسے ہماری رائے سے اختلاف ہو، تو اس اختلاف کی دلیل پیش کرے''(۱)۔

سید الامام ابوشجاع کو اپنی اس رائے پر یہاں تک اصرار تھا کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت اپنے صاحبزادگان کو اس کی وصیت کی (۲)۔ ان کے رفیق علی بن الحسین رکن الاسلام ابوالحسن السغدی بھی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ''کفایہ شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے:

''قاضی امام علی السغدی جب بخاری سے سمرقند تشریف لائے تو ان سے ''بیع الوفاء'' کی بابت دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ یہ رہن ہے، بیع نہیں ہے، ان کے اس جواب سے امام ابوشجاع بہت مسرور ہوئے''(۳)۔

امام محمد بن فضل البخاری کی بھی یہی رائے تھی، جیسا کہ حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں اس کی صراحت کی گئی ہے(۴)۔

فتاوی خیریہ میں ہے:

''اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' رہن ہے، اس کے اور رہن کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے''(۵)۔

اور حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں ''جواہر الفتاوی'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''بیع الوفاء'' بیع باطل ہے، اور حقیقت میں رہن ہے، اس کا حکم وہی ہے جو رہن کا ہے اور یہی صحیح ہے''(۶)۔

خلاصہ یہ کہ اکثر فقہاء اس عقد بیع کو باطل کہتے ہیں، اور اسے تمام احکام میں رہن قرار دیتے ہیں۔

۱۔ جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰۔
۲۔ الکفایہ علی تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۱۔
۳۔ حوالہ بالا۔
۴۔ حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴۔
۵۔ الفتاوی الخیریہ ۲/ ۸ مخطوطہ۔
۶۔ حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، مشائخ زمانہ نے عرف کو بنیاد بناتے ہوئے اسی پر اتفاق کیا ہے(۱) اس قول پر یہ احکام مرتب ہوں گے:

الف۔ بائع تعمیر اور ادائیگی خراج کرے گا، اور وہ بطریق رضا ہوگا نہ کی جبراً۔

ب۔ اس صورت میں مشتری پر جبر نہیں کیا جائے گا کہ وہ ترک وفا کرے اور بیع کو حتمی اور لازم کرے۔

ج۔ مشتری کو ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا۔

د۔ اگر مبیع دار (مکان) کی صورت میں ہو اور وہ منہدم ہو جائے تو بائع کو ثمن لوٹانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح اگر مبیع عین (سامان) کی شکل میں ہو اور ہلاک ہو جائے تو یہ معاملہ مکمل ہو جائے گا اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

اور غالباً زیلعی نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے شرط وفاء کے ساتھ اس عقد کو جائز قرار دیا ہے، اور مشتری پر لازم قرار دیا ہے کہ جب بائع ثمن واپس کر کے مبیع کی واپسی کا مطالبہ کرے تو وہ واپس کر دے اور مشتری کے لئے اس مبیع سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کرنے کو جائز نہیں کہا ہے، چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

''بعض مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز اور بعض احکام میں مفید قرار دیا ہے، ان میں سے امام نجم الدین النسفی ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس زمانہ میں اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور اسے بعض احکام (مثلاً مبیع سے انتفاع) کے حق میں مفید مانا ہے جب کہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں مفید نہیں مانا ہے''(۲)۔

امام برہان الدین علی المرغینانی نے اپنی کتاب ''ہدایہ'' میں اس عقد کو ''البیع الجائز المعتاد'' کے نام سے ذکر کیا ہے، تحریر کرتے ہیں:

''اور جس نے اسے ''بیع جائز معتاد'' قرار دیا ہے.......... اور مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور بعض احکام کے حق میں اسے مفید تسلیم کیا ہے، وہ بر بنائے حاجت، کیونکہ یہ عقد ان کے مابین متعارف تھا''(۳)۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے اس کے شارح امام اکمل الدین محمد البابرتیؒ نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک مشائخ سمرقند کا قول مختار ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

۱۔ البحر الرائق ۶/۷۔

۲۔ تبیین الحقائق ۵/۸۵۔۱۸۴۔

۳۔ الہدایہ ۳/۳۴۷۔

''اور مصنف نے مشائخ سمرقند کا قول اختیار کیا اور اس کی طرف اپنے قول ''البیع الجائز المعتاد'' سے اشارہ کیا''(۱)۔

۳۔ تیسرا قول جسے قاضی خاں نے اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل ہے، وہ نہ تو اس کے رہن ہونے کے قائل ہیں اور نہ علی الاطلاق اس کے فاسد ہونے کے، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ:

''صحیح قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین کے مابین یہ عقد لفظ بیع کے ذریعہ ہوا تو وہ رہن قرار نہیں پائے گا، پھر دیکھا جائے گا'':

الف۔ ان دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط کو ذکر کیا ہے۔

ب۔ یا ان دونوں نے فسخ کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا، مگر ان دونوں نے شرط وفاء کے ساتھ لفظ بیع کا تلفظ کیا۔

ج۔ یا ان دونوں نے اسے ''البیع الجائز'' کہہ کر عقد کیا، اور بیع جائز کا مفہوم ان کے نزدیک عقد غیر لازم ہوتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں یہ بیع فاسد قرار پائے گی۔

د۔ اور اگر ان دونوں نے شرط وفا کے بغیر ''بیع'' کا ذکر کیا، اور پھر عقد ہو جانے کے بعد بطور وعدہ شرط وفاء کا ذکر کیا تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی اور وعدہ کی رو سے اس کا ایفاء لازم ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی وعدے بھی لازم ہوا کرتے ہیں، لہذا لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اسے لازم قرار دیا جائے گا(۲)۔

قاضی خاں نے جو تحریر کیا ہے بعینہ یہی تفصیل شارح ''ہدایہ'' امام جلال الدین الخوارزمی نے ''الکفایہ'' میں امام نسفی کی کافی سے بھی نقل کی ہے(۳)۔ اور امام نجم الدین النسفی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے(۴)۔

۴۔ چوتھا قول جسے ''عدہ'' میں ذکر کیا ہے، اور امام ظہیر الدین نے اسے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ یہ بیع فاسد ہے(۵)۔ اس قول کا مدار اس پر ہے کہ بیع شرط فاسد کے ساتھ فاسد ہوتی ہے، اور شرط وفاء، شرط فاسد ہے، لہذا اس سے بھی بیع فاسد ہو جائے گی، ان حضرات کا کہنا ہے:

''اگر متعاقدین نے بیع کے ساتھ شرط وفاء کو لاحق کر دیا تو شرط فاسد ہوگی اور بیع اس کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی

۱۔ العنایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/۱۷۰۔۱۶۹۔

۲۔ فتاوی قاضی خاں ۲/۳۴۷ نولکشور لکھنو۔

۳۔ الکفایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/۱۷۱۔

۴۔ تبیین الحقائق ۵/۸۴۔۱۸۳۔

۵۔ البحر الرائق ۶/۸۔

اور قول صحیح کی بناء پر چاہے شرط کا الحاق مجلس عقد کے بعد ہوا ہو، اور اگر ان دونوں نے شرط پہلے لگائی، پھر شرط ذکر کئے بغیر عقد کیا تو یہ عقد جائز ہوگا، اور پہلی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسا کہ ''بیع التلجئۃ'' میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل ہے''(۱)۔

''خلاصۃ الفتاوی'' میں ہے:

''شیخ امام، استاذ ظہیر الدین کہتے ہیں کہ ''بیع الوفاء'' بیع فاسد ہے، اور اگر ان دونوں نے عقد کرتے ہوئے اس طرح قول وقرار کیا کہ ایک نے دوسرے سے کہا: جب میں ثمن واپس کردوں گا تو اس شی کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور دوسرے نے جواب میں ہاں! کہا تو اس سے یہ عقد فاسد نہیں ہوگا، لیکن اگر صلب بیع میں اس طرح کہا کہ ہم نے یہ شرط کیا، جب ہمارے پاس ثمن لوٹ کر آجائے گا تو ہم اس عقد کو فسخ کردیں گے، تو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا، اور اگر یہ شرط عقد کے بعد لگائی گئی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کے ساتھ یہ شرط ملحق ہو جائے گی، مگر اس کا ذکر نہیں کیا گیا کہ الحاق شرط مجلس عقد میں ہو، یا مجلس عقد کے علاوہ میں (۲)۔

''جامع الفصولین'' میں لکھا ہے:

کیا شرط وفاء کے الحاق کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجلس عقد میں اسے لاحق کیا جائے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ صحت الحاق کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، لیکن وہ صورت جس میں بائع اور مشتری نے عقد سے پہلے وفاء پر اتفاق کرلیا ہو، لیکن اس کا تذکرہ ان دونوں نے عقد کے درمیان نہیں کیا ہو، مصنف نے اس مسئلہ پر ''بیع التلجئۃ'' میں ذکر کردہ فقہاء کی تفصیلات سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر ان دونوں نے عقد سے پہلے ہی وفاء پر اتفاق کرلیا، پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد کیا، تو اس صورت میں عقد جائز ہوگا، ہاں اگر وہ دونوں اس صورت میں اس پر اتفاق کرلیں کہ ہم نے سابقہ شرط وفا کے اتفاق ہی پر عقد کیا تھا (تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا)''(۳)۔

۵۔ پانچواں قول جسے ائمہ خوارزم نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' بعض صورتوں میں رہن ہے اور بعض میں بیع نافذ وہ حضرات کہتے ہیں:

بیع کو مطلق رکھا گیا:

الف۔ لیکن مشتری نے ایک شخص کو اس امر کا وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو وہ بیع فسخ کردے گا۔

۱۔ بحوالہ بالا۔

۲۔ خلاصۃ الفتاوی ۳/۴۸، مکتبہ حبیبیہ پاکستان۔

۳۔ خلاصۃ الفتاوی ۳/۴۹، جامع الفصولین ۱/۲۳۶۔

ب۔ مشتری نے وعدہ کرلیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو وہ بیع فسخ کردے گا، اور ثمن مبیع کی مالیت کے برابر نہیں ہے، بلکہ اس میں غبن فاحش ہے۔

ج۔ یا یہ کہ مشتری نے اصل مال پر نفع رکھ دیا، مثلاً: اصل ثمن تو صرف سو دینار تھے، مگر اس پر بیس دینار زائد بطور نفع رکھ دیا تو ان تینوں صورتوں میں یہ عقد رہن قرار پائے گا، ان کے علاوہ جو صورتیں ہوں گی ان میں مذکورہ عقد بیع قرار پائے گا(۱)۔

خلاصہ یہ کہ بیع مطلق ہو اور شرط وفا سے خالی ہو، لیکن مشتری نے کسی شخص کو وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن واپس کرے تو بیع فسخ کردینا، یا بائع نے ایفاء ثمن کے وقت بیع کا وعدہ کرلیا، مگر ثمن میں غبن فاحش ہے، یا مشتری نے اصل ثمن پر نفع متعین کردیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری دونوں کی مراد اس عقد سے بیع لازم نہیں ہے، لہذا رہن قرار پائے گا، کیونکہ مذکورہ قرائن، بیع کے حتمی ہونے کی نفی کرتے ہیں، لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو تو پھر لفظ بیع اپنا عمل کرے گا اور بیع لازم ہوگی۔

''الحاوی الزاہدی'' میں صراحت کی گئی ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ اگر بیع مطلق ہوئی، اس میں وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، مشتری نے بائع سے یہ وعدہ کیا کہ جب وہ ثمن مثل ادا کردے گا تو وہ بیع فسخ کردے گا، تو اس صورت میں اگر ثمن مثل ہو، یا معمولی غبن ہو تو بیع لازم ہوگی۔ ''حامدیہ'' میں بھی اسی قول پر فتوی دیا گیا ہے، لیکن اگر ثمن میں غبن فاحش ہو اور بائع کو اس کا علم بھی ہو تو پھر یہ رہن قرار پائے گا، اسی طرح اگر مشتری نے اصل مال پر نفع متعین کردیا تو بھی رہن ہی قرار پائے گا، البتہ اگر مثل ثمن، یا معمولی غبن کے ساتھ بغیر نفع عائد کئے ہوئے عقد کیا جائے تو بیع لازم ہوگی، کیونکہ ہم اسے رہن محض اسی وجہ سے قرار دیں گے، کہ ظاہر حال یہ ہے کہ بائع غبن اور عائد کئے ہوئے نفع سے باخبر ہوتے ہوئے اسے بیع لازم قرار نہیں دے گا۔ ''بزازیہ'' سے یہ تفصیل ماخوذ ہے، اس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ائمہ خوارزم کا یہی مختار مذہب ہے(۲)۔

۶۔ چھٹا قول یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' بیع اور رہن سے مرکب عقد ہے اور اس پر بیع ورہن دونوں کے احکام جاری ہوں گے، مشتری کے حق میں وہ بیع صحیح ہے، لہذا وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں رہن ہے، اس لئے وہ اس کا مجاز ہوگا کہ جب وہ مشتری کو ثمن واپس کردے تو اس سے مبیع کی واپسی کا مطالبہ کرے، نیز رہن ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ مشتری اس شی کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور بیع صحیح ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بائع کو اس کا حق نہیں ہوگا کہ وہ مشتری کو اس کے انتفاع سے روکے، فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ فقہ میں اس طرح کے مرکب عقود کی بہت سی

۱۔ البحر الرائق ۶/۸۔

۲۔ رد المحتار ۴/۲۴۷-۲۴۶، حاشیہ جامع الفصولین ۱/۲۳۶۔

نظیریں ہیں، مثلاً: مرض الوفات میں کیا ہوا ہبہ، اور ہبہ بشرط عوض (جو حکم میں بیع کے ہوتا ہے)۔

چنانچہ "البحر الرائق" میں لکھا ہے:

"چھٹا قول جسے امام فخر الزاہد نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اگر بیع میں وفاء کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو مشتری کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی، اور وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں یہ رہن ہوگا، لہذا مشتری کو اس کا اختیار حاصل نہ ہوگا کہ وہ اپنا قبضہ، یا اپنی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کردے، اور جب بائع دین کی ادائیگی کردے گا تو اسے مبیع کی واپسی کے لئے مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ عقد گویا "زرافہ" (ایک جانور کا نام ہے جو اونٹ کے برابر ہوتا ہے اور اس کی اگلی ٹانگیں لمبی اور پچھلی چھوٹی ہوتی ہیں اور اس کی گردن گھوڑے کے مانند اور کھال چیتے کے مانند ہوتی ہے اور اس کے دو چھوٹے سینگ بھی ہوتے ہیں۔ گویا اسے اونٹ، گھوڑا، چیتا تینوں جانوروں سے مشابہت حاصل ہوتی ہے) کے مثل ہے جو بیع اور رہن سے مرکب ہے، اس طرح کے بہت سارے احکام ہیں جن کے لئے دو حکم ہیں، جیسے حالت مرض وفات میں کیا ہوا ہبہ، یا ہبہ بشرط العوض، تو اسی طرح ہم نے "بیع الوفاء" کو لوگوں کی حاجت کے پیش نظر ربوا سے بچانے کے لئے بیع اور رہن سے مرکب عقد تسلیم کیا(۱)۔

"جامع الفصولین" میں ہے:

"ہمارے زمانہ کے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر شرط وفاء سے عقد خالی ہو تو ہم اسے مشتری کے حق میں بیع صحیح قرار دیں گے، یہاں تک کہ وہ اپنی دیگر املاک کی طرح اس مبیع سے بھی انتفاع کا مالک ہوگا۔ اور ہم اسے بائع کے حق میں "رہن" قرار دیں گے، لہذا مشتری کے لئے اس کا فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اسے ثمن قبول کرنے اور بائع کو مبیع لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ عقد بیع اور رہن سے مرکب ہے، جیسے "ہبہ بشرط العوض" اور مرض الوفات میں کیا ہوا ہبہ، اور بہت سے احکام ہیں جن کا دو حکم ہے۔ "بیع الوفاء" کو ہم نے لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اور ربوا سے بچانے کے لئے دو عقدوں سے مرکب مانا، کیونکہ خاص طور پر ہمارے دیار "بلخ" میں لوگ اس باب میں دین اور لمبے اجارہ کے عادی ہیں، لیکن ان کے لئے انگور کی بیلوں میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ صرف انگوروں کی بیلوں کا اجارہ درست نہیں ہے، اور بخاری میں لوگ اجارہ طویلہ کے عادی ہیں، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ وہ درختوں کو وفاء کی شرط کے ساتھ خریدیں، ان وجوہات کی بنیاد پر ہم "بیع الوفاء" کے جواز اور اسے بیع و رہن قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ اور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز لوگوں پر تنگی کا باعث ہوتی ہے، اس کے حکم میں وسعت ہو جاتی ہے "ما ضاق علی الناس اتسع حکمه" (۲)۔

۱۔ البحر الرائق ۸/۶۔

۲۔ جامع الفصولین ۱/۲۳۷۔

اور ساتواں قول یہ ہے کہ "بیع الوفاء" صحیح نہیں ہے، اور نہ مشتری بالوفاء کے لئے مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح ہے، امام علاء الدین بدر کا یہی فتوی ہے، فرماتے ہیں کہ "بیع الوفاء" کی صورت میں مشتری خریدی ہوئی مبیع سے صرف انتفاع کا مالک ہوگا، اس کا مالک نہیں ہوگا، الصدر الشہید تاج الاسلام اور امام مرغینانی کا مختار مذہب بھی یہی ہے، ان حضرات نے "بیع الوفاء" کی عدم صحت کو "بیع فاسد" کے ذریعہ تعبیر نہیں کیا ہے، بایں وجہ کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ مفید ملک ہوتا ہے، اور مشتری کے لئے دوسرے کے ہاتھ اس شئی کی فروختگی جائز ہوتی ہے، "بیع الوفاء" کی صورت میں ایسا نہیں ہے، وفاء خریدنے والا شخص قبضہ کے بعد بھی مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، بلکہ "بیع المکرہ" کے مثل ہے کہ اکراہ کی صورت میں خریدنے والا شخص اگر اس شئی کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو بیع درست نہیں ہوگی، اس جگہ فساد کا سبب بائع کی رضا کا فوت ہونا ہے، اسی طرح "بیع الوفاء" میں جب بائع اپنی شئی کو وفاء کی صورت میں فروخت کیا ہے، تو وہ اس بات پر آمادہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ شئی کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کی جائے ("بیع الوفاء" تو ہوتی ہے اس غرض سے کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو مبیع اسے واپس کردی جائے گی، اسی لئے عموماً "بیع الوفاء" کی صورت میں "ثمن" کم رکھا جاتا ہے (لہذا "بیع الوفاء" رضاء کے فوت ہونے میں "بیع المکرہ" کے مشابہ ہے)۔

صاحب ہدایہ نے بیع مکرہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"بیع المکرہ" میں بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ مبیع بائع کی رضامندی کے بغیر مختلف ہاتھوں میں پہونچ چکی ہو، اس کے برخلاف دیگر بیوع فاسدہ میں فساد شریعت کے حق کی بنیاد پر آتا ہے، اور "بیع الوفاء" میں بندے کے حق کی وجہ سے فساد آتا ہے اور حق العبد بربنائے حاجت حق اللہ پر مقدم ہوتا ہے، اور "بیع مکرہ" میں مبیع لوٹانے کی بات حق عبد (بائع اول کا حق) کی وجہ سے کہی جاتی ہے، اور یہ حق عبد اور مشتری ثانی کا حق، حق العبد ہونے میں برابر ہے، لہذا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول کا حق ساقط نہیں ہوگا، یعنی جب کسی شخص نے بذریعہ اکراہ کسی سے کوئی شئی خریدی تو بائع کو حق استرداد حاصل ہوا، پھر جب مشتری نے اس چیز کو بائع اول کی رضامندی حاصل کئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، تو اب دوسرے خریدار کا حق اس مبیع سے متعلق ہو گیا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول جو مکرہ تھا اس کا حق استرداد ساقط ہو جائے گا، مصنف نے جواب دیا کہ حق عبد ہونے میں دونوں حق یکساں ہیں، اس لئے پہلے شخص یعنی بائع اول کا حق دوسرے مشتری کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا" (۱)۔

"عنایہ" میں "ہدایہ" کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ ہدایہ ۳/۳۴۷۔

"مصنف کا قول "إلا أنه لا ينقطع به" یہ ان کے قول "كمافى سائر البياعات الفاسدة" سے مستثنیٰ ہے،
یعنی بیوع فاسدہ میں جب مشتری اس شی کو جسے اس نے فاسد طریقہ پر خریدا تھا فروخت کردے، تو اس فروختگی کے بعد بائع اول کا حق استرداد ختم ہوجائے گا، لیکن بیع مکرہ کی صورت میں بسبب اکراہ بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اس کی رضامندی کے بغیر مبیع مختلف ہاتھوں میں پہونچتی رہی، کیونکہ بیوع فاسدہ میں فساد حق شرع کی وجہ سے آتا ہے، اور بیع مکرہ کی صورت میں فساد عبد کی جہت سے آتا ہے، اور حق العبد اس کی حاجت کی بناء پر حق اللہ سے مقدم ہوتا ہے، لیکن بیع مکرہ میں جب مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا گیا تو اس صورت میں مبیع کی واپسی کا حکم حق عبد ہی کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اور چونکہ بائع اول اور مشتری ثانی کا حق حق عبد ہونے میں برابر ہے، اس لئے بائع اول کا حق، دوسرے کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا(۱)۔

"بحر" میں "فتاوی بزازیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے:

"اس قول کو صاحب ہدایہ، ان کی اولاد اور ہمارے مشائخ زمانہ نے اختیار فرمایا ہے، اور اسی قول پر فتوی بھی ہے یعنی مشتری "بیع الوفاء" کے ذریعہ خریدی ہوئی چیز کی فروختگی کا دوسرے کے ہاتھ مالک نہیں ہوگا، جیسا کہ "بیع المکرہ" میں ہے، نہ کہ بیع فاسد کے مثل (۲)۔

۸۔ آٹھواں قول بعض محققین کا یہ ہے کہ: "بیع الوفاء" تین چیزوں سے مرکب عقد ہے، "بیع فاسد"، "بیع صحیح" اور "رہن" سے یعنی:

الف۔ بعض احکام کے حق میں "بیع فاسد" ہے، لہذا دونوں فریق فسخ عقد کے مالک ہوں گے۔

ب۔ بعض احکام کے حق میں "بیع صحیح" ہے، اس لئے مشتری کے لئے اس سے انتفاع اور منافع حاصل کرنا جائز ہوگا۔

ج۔ بعض احکام کے حق میں "رہن" ہے۔ لہذا مشتری اس شی کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور نہ وہ درخت جو مبیع کی شکل میں ہو، اسے کاٹنے، اور عمارت کو منہدم کرنے کا حقدار ہوگا۔ اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ جو دین باقی ہو وہ ساقط ہوجائے گی، اور اگر مشتری کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوگیا تو بقدر نقصان ثمن میں کمی ہوجائے گی، جیسا کہ "رہن" کی صورت میں ہوتا ہے۔ "بحر" میں "بزازیہ" کے حوالہ سے منقول ہے:

۱۔ العنایۃ علی ہامش نتائج الافکار ۸/۱۶۹۔

۲۔ البحر الرائق ۶/۸۔

"میں کہتا ہوں کہ یہ عقد تین عقدوں سے مرکب ہے، جیسے کہ "زرافۃ" ایک جانور ہے جس میں اونٹ، گائے اور چیتا تینوں جانوروں کی صفات پائی جاتی ہیں، اس عقد کو بربنائے حاجت جائز قرار دیا گیا، مگر شرط یہ ہے کہ بدلین (ثمن و مبیع) دونوں سالم ہوں"۔

اس کے آگے "بحر" ہی میں لکھا ہے:

مناسب یہ ہے کہ فتوی دینے میں جامع قول سے عدول نہ کیا جائے۔

فقہ حنفی کے مراجع اور کتب میں "بیع الوفاء" کے سلسلہ میں بکھری ہوئی تفصیلات و مشتملات کا یہ خلاصہ ہے جن سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ "بیع الوفاء" کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، نیز قول راجح اور مفتی بہ ہونے کے بارے میں بھی ان کے اقوال مختلف ہیں، لیکن اکثر فقہاء اس کے "رہن" ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء نے بعض احکام کے حق میں اس کے جائز اور بعض میں فاسد ہونے کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

دیگر مذاہب کی رو سے اس کا حکم:

حنابلہ کے نزدیک "بیع الوفاء" کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں لکھا ہے:

"اگر کسی شخص نے قرض سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے بطور حیلہ خیار شرط لگایا تا کہ وہ مبیع کا غلہ اور اس کا نفع اس وقت تک حاصل کرتا رہے، جب تک کہ مدیون "ثمن" سے انتفاع کرے، پھر جب بائع ثمن لوٹائے تو خیار سابق کی وجہ سے وہ مبیع لوٹا دے، تو اس صورت میں اسے خیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ محض حیلہ ہے۔ اور بائع کے لئے مدت خیار میں ثمن سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور نہ اس میں اسے تصرف کا اختیار حاصل ہے"۔

امام اثرم کہتے ہیں:

"میں نے سنا کہ امام ابوعبد اللہ (امام احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً: عقار (غیر منقولہ شی) خریدتا ہے اور ایک خاص مدت تک کے لئے خیار شرط لگاتا ہے (تا کہ خیار شرط کی مدت کے دوران مبیع سے انتفاع کرتا رہے) تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ امام ابوعبد اللہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

"یہ صورت جائز ہے، بشرطیکہ حیلہ کے طور پر ایسا نہ کیا جائے، یعنی مشتری کی غرض اس سے یہ نہ ہو کہ وہ بائع کو قرض دے کر اس سے قرض کے عوض عقار لے کر اس سے غلہ حاصل کرتا رہے گا، اور اسے اس کا خیار دے کہ جب وہ قرض ادا کردے گا تو اس کا عقار واپس کردیا جائے گا تا کہ وہ اس حیلہ کے ذریعہ دوران خیار اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض اس سے نفع حاصل کرتا رہے، لیکن اگر حیلہ مراد نہ ہو تو پھر اس طرح معاملہ کرنے اور خیار شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے"۔

امام ابو عبداللہ سے عرض کیا گیا کہ اگر اس سے مشتری کی غرض ارفاق ہو، یعنی ایسی شی قرض میں دے جس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اور پھر اس کے عوض مدیون سے کوئی چیز خرید لے، اور اسے بغیر حیلہ کا ارادہ کئے ہوئے خیار دیا تو کیا حکم ہے؟ اس کے جواب میں ابو عبداللہ نے فرمایا:

''یہ صورت جائز ہے، البتہ جب بائع کی وفات ہو جائے گی تو اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور یہ خیار اس کے ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوگا''۔

اثرم کہتے ہیں:

''امام احمد کا اس مسئلہ میں جواز کا قول اس صورت پر مبنی ہے جب کہ مبیع ایسی چیز ہو جس سے انتفاع اس کے اتلاف کے بعد ہی ممکن ہو، یا یہ کہ مشتری مدت خیار میں مبیع سے انتفاع نہیں کرے گا تا کہ وہ قرض سے فائدہ حاصل کرنے والا قرار نہ پائے''(۱)۔

حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بیع محض حیلہ کے طور پر کی جائے تا کہ مشتری قرض کے ذریعہ انتفاع کرے اور اس سے مقصود اس چیز کا حلال کرنا ہو جو اس کے لئے حرام ہے، تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر حیلہ مراد نہ ہو تو جائز ہوگی، شوافع کا مسلک اس سلسلہ میں کیا ہے تو اس سلسلہ میں اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ بیع جس کی علت میں علماء کا اختلاف ہو وہ مکروہ ہے، چنانچہ ''نہایۃ المحتاج شرح المنہاج'' میں لکھا ہے:

''اور ''بیع مکروہ'' کے قبیل سے ''بیع عینہ'' ہے، اور ہر وہ بیع جس کی حلت مختلف فیہ ہو، جیسے سود سے بچنے کے لئے اختیار کئے جانے والے حیلے''(۲)۔

علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی نے اپنے فتاوی میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''ان سے دریافت کیا گیا کہ ''بیع الناس'' کی (آج کل لوگوں کے درمیان جو ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے) مذاہب اربعہ کے لحاظ سے حقیقت کیا ہے اور کیا یہ بیع لازم ہوگی؟ تو انہوں نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا کہ اگر ''بیع الناس'' سے مراد وہ طریقۂ بیع ہے جو لوگوں کے درمیان معروف ہے کہ کسی چیز کو اس کے ''ثمن مثل'' سے کم پر فروخت کرنے، اور بائع کے ثمن واپس کرتے وقت اس کے واپس کر دینے پر اتفاق کر لیتے ہیں، عقد میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جو بیع کو فاسد کرنے والی ہو، تو اس صورت میں حضرت امام شافعی کے نزدیک بیع درست ہوگی۔ اور جب بائع ثمن واپس کرے گا تو اس وقت مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کا اقالہ کر دے، (یعنی اصل ثمن پر بیع فسخ کر دے)، یا اقالہ

۱۔ المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۹۳۔
۲۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳/ ۴۶۰۔

نہ کرے، لیکن اقالہ نہ کرنے کی صورت میں مشتری پر دھوکہ اور فریب کا گناہ ہوگا، کیونکہ اگر بائع کو ابتداء یہ بات معلوم ہوتی کہ مشتری اقالہ نہیں کرے گا تو ثمن مثل سے کم پر اپنی چیز کی فروختگی پر آمادہ نہیں ہوتا''(۱)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ صلب عقد میں شرط وفاء، جو مفسد عقد ہے اس کا ذکر کیا گیا یا نہیں؟ اگر ذکر کیا گیا تو امام شافعی کے نزدیک عقد فاسد قرار پائے گا۔

۲۔ اور اگر صلب عقد میں شرط وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو عقد صحیح ہوگا، لیکن بیع کے اقالہ کا اختیار قانونی طور پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ مشتری کو اقالہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

۳۔ پس اگر بائع نے ثمن واپس کر دیا، مگر مشتری نے مبیع واپس نہیں کی تو قانونی طور پر اسے مبیع کی واپسی کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس صورت میں اس کو دھوکہ اور فریب دینے کا گناہ ہوگا، اس لئے کہ بائع اس شی کو ''ثمن مثل'' سے کم پر فروخت کرنے کے لئے اس امید پر راضی ہوا تھا کہ جب وہ ثمن واپس کرے گا تو اسے فروخت شدہ شی واپس کر دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں مشتری پر مبیع کا لوٹانا صرف دیانۃً واجب ہے نہ کہ قانوناً۔

منقولہ اشیاء میں بیع الوفاء:

جو حضرات ''بیع الوفاء'' کے جواز کے قائل ہیں، ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''بیع الوفاء''، عقار (غیر منقولہ اشیاء) میں تعامل کی وجہ سے استحساناً جائز ہے، مگر ''اعیان منقولہ'' میں ''بیع الوفاء'' کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ ملا خسرو نے ''درر وغرر'' میں لکھا ہے:

''تعامل کی بنیاد پر استحساناً عقار میں ''بیع الوفاء'' صحیح ہے، اور ''اعیان منقولہ'' کی ''بیع الوفاء'' کے سلسلہ میں اختلاف ہے، کہا جاتا ہے کہ حاجت کے عام ہونے کی وجہ سے صحیح ہے۔ (یعنی جس طرح عقار میں لوگوں کا تعامل ''بیع الوفاء'' کا ہے اسی طرح اشیاء منقولہ میں بھی ''بیع الوفاء'' کا رواج عام ہے، اور عام طور پر لوگوں کو اس کی حاجت پیش آتی ہے، اس عمومی حاجت کی بناء پر اس میں بھی ''بیع الوفاء'' صحیح ہے) اور کہا جاتا ہے کہ تعامل کے خاص ہونے کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے (یعنی عام طور پر لوگ ''بیع الوفاء'' صرف عقار میں کرتے ہیں اشیاء منقولہ میں نہیں کرتے ہیں) اس لئے اسے جائز نہیں کہا جائے گا''(۲)۔

۱۔ الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر الہیثمی ۲/ ۱۵۳ مطبوعہ دار الفکر۔
۲۔ الدرر والغرر ملا خسرو ۲/ ۲۰۸۔

"فتاویٰ بزازیہ" میں ہے:

"یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بیع الوفاء اشیاء منقولہ میں جائز نہیں ہے۔ اور "نوازل" میں ہے کہ منقولہ اشیاء میں بھی بیع الوفاء جائز ہے" (۱)۔

بیع الوفاء میں احکام وراثت کا جاری ہونا:

"بیع الوفاء" میں وراثت کے احکام جاری ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جو حضرات علی الاطلاق، یا صرف بائع کے حق میں "بیع الوفاء" کو "رہن" مانتے ہیں، ان کے قول کے مطابق بیع الوفاء میں اشیاء مرہونہ کی طرح وراثت کے احکام جاری ہوں گے اور جب بائع کا انتقال ہوجائے تو اس کے ورثاء کو اس کا حق ہوگا کہ ثمن واپس کرکے مبیع واپس کرائیں، اسی طرح مشتری کی وفات کی صورت میں اس کے ورثاء کو ثمن کے واپس کرانے کا حق ہوگا۔ نیز ان پر لازم ہوگا کہ جب بائع، یا اس کے ورثاء ثمن واپس کریں تو وہ مبیع واپس کردیں۔

"بزازیہ" میں لکھا ہے:

"اور جب مشتری بالوفاء کا انتقال ہوجائے تو اس کے ورثاء "بیع الوفاء" کے جملہ احکام میں اس کے قائم مقام قرار پائیں گے" (۲)۔

اور "جامع الفصولین" میں ہے:

"دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے "وفاء" کوئی چیز فروخت کی، پھر مشتری نے کسی دوسرے کے ہاتھ اسی چیز کو بغیر "وفاء" کے حتمی طور پر فروخت کردیا، اور مبیع دوسرے خریدار کے حوالہ کرکے وہ خود غائب ہوگیا تو کیا بائع اول کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مشتری ثانی سے مخاصمت کرے تاکہ اس سے مبیع حاصل کرسکے؟ جواب میں کہا گیا کہ اسے اس کا حق حاصل ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ "بیع الوفاء" کی صورت میں اگرچہ مشتری جو مرتہن ہے اسے مبیع کو اپنے پاس رکھنے کا حق تھا، مگر اس میں اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی تھی، بلکہ بائع اول ہی اس کا مالک تھا اور اسے اس کا حق ہے کہ جس نے ناحق طور پر اس کی ملکیت پر قبضہ کررکھا ہے، اس سے اپنی مملوکہ شے کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بائع اول مشتری اول اور ثانی کا انتقال ہوجائے تو بائع اول کے ورثہ کو اس کا حق ہوگا کہ وہ مبیع کو مشتری ثانی کے ورثاء سے واپس کرائیں، اور مشتری ثانی کے ورثاء اس کے مجاز ہوں گے کہ وہ بائع اول کے ورثہ سے ثمن کی واپسی کا مطالبہ کریں، اور مشتری اول کے ورثاء کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ بائع اول کے

۱۔ الفتاویٰ البزازیہ ۴/۴۱۹ علی ہامش الہندیہ۔
۲۔ الفتاویٰ البزازیہ ۴/۴۱۶۔

ورثہ سے مبیع کو واپس لے کر اس وقت تک اپنے پاس محبوس رکھیں تا آنکہ وہ ورثاء اپنے مورث کے قرضہ کی یکبارگی ادائیگی کردیں (۱)۔

جواز، یا عدم جواز کی بنیاد، جیسا کہ سابقہ تحریر سے واضح ہوچکا ہے کہ بعض فقہاء "بیع الوفاء" کو "بیع باطل" قرار دیتے ہیں اور بعض "بیع صحیح" اور ان میں سے بعض اس کے "رہن" ہونے کے قائل ہیں، جب کہ بعض اسے "بیع فاسد" مانتے ہیں، اور بعض اس کے صحیح اور اس کے رہن وبیع سے مرکب ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک بیع الوفاء، رہن، بیع صحیح، اور بیع فاسد تینوں عقود سے مرکب ہے۔

جو حضرات اس کے باطل ہونے کے قائل ہیں، وہ "بیع الوفاء" کو "بیع ہازل" (ہنسی مذاق میں کی گئی بیع) پر قیاس کرتے ہیں، جیسا کہ ہازل شخص جو کہتا ہے وہ اس کی مراد نہیں ہوتی ہے، اسی طرح "بیع الوفاء" میں لوگ جو کہتے ہیں اسے مراد نہیں لیتے ہیں، اس لئے کہ وہ معاملہ کرتے وقت تو لفظ بیع کا تلفظ کرتے ہیں، اور بیع کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع نافذ اور دائمی ہو نہ کہ موقتاً۔ اور "بیع الوفاء" کی صورت میں نہ تو مشتری اور نہ ہی بائع نفاذ ودوام کا ارادہ کرتا ہے، تو گویا اس نے محض ہنسی مذاق کے طور پر لفظ بیع کا تلفظ کیا تھا، لہذا "بیع ہازل" ہی کی طرح "بیع الوفاء" بھی بیع باطل ہوگی۔

اور جو حضرات اسے "رہن" مانتے ہیں ان کا کہنا ہے:

"عقود میں اعتبار معانی ومقاصد کا ہوتا ہے، الفاظ اور عبارت کی ظاہری شکلیں معتبر نہیں ہوتی ہیں، اور "بیع الوفاء" کا مقصد صرف استیثاق اور اعتماد دلانا ہوتا ہے۔ اور رہن سے بھی یہی مقصود ہوتا ہے، اس لئے "بیع الوفاء" حقیقۃً تو رہن ہے، لیکن لفظاً بیع ہے، لیکن اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو رہن پر مرتب ہوتے ہیں، سید ابوشجاع، امام علی السغدی، اور قاضی ابوالحسن الماتریدی کا مسلک یہی ہے" (۲)۔

جو ائمہ اس کے بیع صحیح ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں:

"عقد وفاء کرنے والوں نے لفظ بیع کا تلفظ کیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ بدون تلفظ محض نیت (مثلاً: اس کے رہن ہونے کی نیت کرنا) کا اعتبار نہیں ہے، مثلاً: اگر کسی شخص نے ایک عورت سے اس نیت کے ساتھ عقد نکاح کیا کہ جب ایک سال پورا ہوجائے گا تو وہ اسے طلاق دے دے گا تو محض اس نیت سے وہ نکاح متعہ قرار نہیں پائے گا (۳)۔

اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ:

۱۔ جامع الفصولین ۱/۲۳۵۔
۲۔ الفتاوی البزازیہ ۴/۴۰۵۔
۳۔ الفتاوی البزازیہ ص ۴۰۷۔

’’اگر ’’بیع الوفاء‘‘ بیع کے لفظ کے ساتھ کی گئی اور اس میں ’’فسخ‘‘ کی شرط نہیں لگائی گئی تو بیع صحیح قرار پائے گی اور اگر صراحۃ اس میں ’’فسخ‘‘ کی شرط لگائی گئی، یا بوقت عقد وفاء ’’بیع جائز‘‘ کا تلفظ کیا گیا، مگر بیع جائز سے مراد متعاقدین کے نزدیک اس بیع کا عدم لزوم تھا تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد قرار پائے گی، کیونکہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد قرار پاتی ہے، لیکن اس صورت میں جب کہ صلب عقد میں شرط وفا کا تذکرہ نہیں ہوا، اور عقد کے تمام ہونے کے بعد فریقین نے اس پر اتفاق کرلیا کہ ثمن کی واپسی کے وقت مبیع واپس کردی جائے گی، اس میں بیع جائز ہوگی، اور اس نے عقد کے بعد جو ’’وفاء‘‘ کا وعدہ کیا ہے وہ لازم قرار پائے گا، اس لئے کہ ایفاء وعدہ لازم ہوتا ہے، پس ’’بیع الوفاء‘‘ میں لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اس وعدہ کے ایفاء کو لازم قرار دیا جائے گا (۱)۔ لزوم وعدہ کا قول حاجت پر مبنی ہے۔

جو ائمہ اس کے قائل ہیں کہ ’’بیع الوفاء‘‘ بعض احکام میں بیع صحیح ہے اور بعض میں رہن، یا وہ بیع صحیح، فاسد اور رہن سے مرکب ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

’’شریعت میں اس قسم کے مرکب عقود کی بہت ساری نظیریں ہیں‘‘۔

’’بیع الوفاء‘‘ کے فساد اور بطلان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

’’بیع الوفاء‘‘ ایک ساتھ بیع اور شرط کو شامل ہے، اور جناب نبی کریم ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے‘‘ (۲)۔

اور جو حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ عرف کا اعتبار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تعامل وعرف دلائل شرع میں سے ایک اہم دلیل ہے۔ اور حاجت کبھی ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے، اور حاجت وضرورت کی بناء پر محظورات مباح ہوجاتی ہیں۔

عرف کے معتبر ہونے کے دلائل:

شریعت میں چند شرائط کے ساتھ عرف کا معتبر ہونا معروف ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ عرف نص سے متصادم نہ ہو، پھر نص کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ نص عام ہوگی، یا خاص، اسی طرح عرف بھی یا تو قدیم اور نص کے مقارن ہوگا، یا عرف حادث ہوگا۔ عرف مقارن سے مراد وہ عرف ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے عہد میں موجود ہو، اور عرف حادث وطاری سے مراد وہ عرف ہے جس کا رواج عہد نبوی کے بعد کسی بھی عہد میں ہو عرف عام قدیم کے معتبر ہونے میں فقہاء کا

ا۔ الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۷۔
۲۔ مشکوۃ المصابیح ۳/ ۸۶۷، حدیث نمبر ۲۸۷۰ تحقیق ناصر الدین البانی

اتفاق ہے۔ جیسا کہ ’’استصناع‘‘ (آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا) کے باب میں عرف کا اعتبار کیا گیا، کیونکہ بیع ’’استصناع‘‘ اصل میں معدوم شی کی بیع ہے اور رسول اللہ ﷺ نے جو چیز اپنے پاس نہ ہو اس کی فروختگی سے منع فرمایا ہے، لیکن ’’استصناع‘‘ کے باب میں رسول اللہ ﷺ کے عہد میمون سے موجودہ عہد تک تعامل قدیم اس کے جواز کا جاری ہے اور معدوم کی بیع کے سلسلہ میں جو نص وارد ہے وہ عام ہے، ہم نے اسے عرف اور اجماع کی وجہ سے خاص کرلیا ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص کو تقریر رسول کے ذریعہ خاص کیا گیا نہ کہ ’’عادات‘‘ کے ذریعہ، چنانچہ فرماتے ہیں:

’’عادات‘‘ کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل ہے کہ ’’عادات‘‘ یا تو رسول اللہ ﷺ کے عہد سے موجود ہوں گی اور حضور ﷺ ان سے منع نہ کرتے ہوں گے، یا وہ ’’عادات‘‘ دور نبوی میں موجود نہ رہی ہوں، یا ان ’’عادات‘‘ کے بارے میں معلوم نہ ہوگا کہ دور نبوی میں تھیں کہ نہیں تھیں، اگر پہلی صورت ہے تو ان سے تخصیص درست ہے، لیکن درحقیقت یہاں مخصص عرف نہیں، بلکہ تقریر رسول ہے، اور اگر عادات کی دوسری نوعیت ہے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست نہیں، کیونکہ لوگوں کی عادات وافعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے ہیں، ہاں اگر ان عادات پر اجماع ہوجائے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست ہے، لیکن اس صورت میں تخصیص اجماع سے ہوئی نہ کہ عادت سے، اگر تیسری صورت ہے تو اس میں پہلی دونوں صورتوں کا امکان ہے اور مخصص نہ بننے کے احتمال کی صورت میں قطعیت سے اسے مخصص ماننا جائز نہ ہوگا‘‘ (۱)۔

حاصل یہ ہے کہ عرف جو نص کے مقارن ہو وہ نص عام کا مخصص قرار پائے گا، خواہ اس بنیاد پر کہ اس پر اجماع ہوچکا ہے، یا وہ تقریر رسول اللہ ﷺ ہے، لیکن بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ عرف عام، عادت، اگرچہ نص کے مقارن نہ ہو، پھر بھی وہ نص کا مخصص قرار پائے گا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

’’اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ آپ نے پہلے جو اصول بیان کیا کہ عرف عام حدیث کے لئے مخصص بن سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جاتا ہے، اس میں عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ سے اور اس کے بعد سے ہی عام ہو، اس لئے کہ فقہاء ’’استصناع‘‘ کے جواز کے سلسلہ میں یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے ’’استصناع‘‘ کو جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم نے قیاس اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ دور صحابہ ہی سے اس کا تعامل رہا، اور کسی صحابی، یا تابعی، یا عالم زمانہ سے اس پر نکیر منقول نہیں، اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جاتا ہے، آپ کے اس اعتراض کے

ا۔ ...الامام الرازی ۳/ ۹۹۔۱۹۸ تحقیق ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی۔

جواب میں میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف عام سے فقہاء کی مراد اس سے کہیں عام ہے جو آپ نے بیان کیا، کیا آپ کو اس کا علم نہیں! کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا، اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ متعارف شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، مثلاً: چمڑا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع جوتے کے سائز پر اسے کاٹ دے، انہیں جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس پر پیوند لگادے گا، یا پرانا موزہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے سی کر حوالہ کرے، ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنا پر درست قرار دیا اور عرف ہی کی بنیاد پر حدیث میں تخصیص کی، عرف عام کے بارے میں آپ کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان مسائل اور اس طرح کے دیگر مسائل میں عرف مجتہدین صحابہ وغیرہ ہی کے عہد سے موجود تھا، اور اگر یہ بات ثابت نہ ہوسکی تو عرف سے مراد وہ عرف ہوگا جو ایک شہر کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ تمام شہروں میں اس کا تعامل و رواج ہو، خواہ وہ عرف قدیم ہو یا عرف حادث'' (۱)۔

مشائخ ''بلخ'' نے عرف خاص کو بھی نص عام کے لئے مخصص مانا ہے، مگر علامہ شامی اس کی تردید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''ہمارے اس دعوی پر ذخیرہ کی وہ عبارت دلیل ہے جس کو ہم نے بیع شرط وغیرہ کے سلسلے میں ''بلخ'' کا جو عرف تھا اسے مشائخ ''بلخ'' کی طرف سے معتبر ماننے کی تردید میں نقل کیا کہ چونکہ وہ صرف ایک شہر والوں کا عرف ہے، لہذا اس کی وجہ سے نہ قیاس ترک کیا جائے گا اور نہ حدیث میں تخصیص کی جائے گی، اگر عرف عام سے مراد وہ چیز ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو مشائخ ''بلخ'' کی تردید میں اتنا کہنا کافی ہوتا کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس ترک نہیں کیا جاتا'' (۲)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عرف نص خاص سے (۳) متصادم ہو تو وہ معتبر نہیں ہوگا، جیسا کہ شراب کی حلت کا عرف وغیرہ، البتہ اگر اس صورت میں نص خاص کا مدار عرف ہی ہو تو جب عرف بدلے گا حکم میں تبدیلی آجائے گی، جیسا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے اشیاء کے کیلی اور وزنی ہونے کے بارے میں فرمایا ہے کہ حدیث میں سونے چاندی کو موزونی اور گیہوں، جو وغیرہ کو کیلی اس وجہ سے قرار دیا گیا کہ اس وقت کا عرف یہی تھا۔ پس اگر کسی زمانے میں عرف بدل جائے اور جو چیز عہد نبوی میں کیلی تھی وہ کیلی باقی نہ رہے، بلکہ موزونی ہو جائے، یا اس کے برعکس ہو جائے تو عرف حادث کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ منصوص حکم عرف پر مبنی تھا، جب عرف بدل گیا تو حکم منصوص بھی بدل جائے گا۔

۱۔ مجموعہ رسائل ۲ر۔

۲۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۲۳۔

۳۔ نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف کا موضوع ہو (بحث و نظر شمارہ ر ۳)۔

عرف خاص کو عام طور پر فقہاء معتبر نہیں مانتے ہیں، بعض فقہاء اس کا اعتبار کرتے ہیں (۱)۔ اسی طرح عموماً فقہاء عرف طاری کو مسترد کردیتے ہیں، لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایسا عرف جو لوگوں کے مابین متعارف اور رائج ہے اس کی داعی لوگوں کی حاجت و ضرورت ہے، تو یہ استحسان قرار پائے گا، جو عرف پر مبنی ہوگا، اور حاجت کی بناء پر نص عام میں تخصیص جائز ہے، اس لئے کہ قواعد فقہیہ:

''ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔ اور حاجت، ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور جب کوئی چیز باعث تنگی ہوتی ہے تو اس کے حکم میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، ان قواعد فقہیہ کا یہی تقاضہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' کو لوگوں کی حاجات و ضروریات کے پیش نظر جائز قرار دیا جائے''۔

حاصل یہ کہ ''بیع الوفاء'' کا قضیہ عرف خاص حادث کا قضیہ ہے، جو نص عام کے متصادم ہے۔ اور فقہاء نے عرف و حاجت کی بنیاد پر استحساناً اسے جائز قرار دیا ہے۔

۱۔ الاشباہ والنظائر۔

بیع حقوق

مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید وفروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا، آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں اور ان کی خرید وفروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہوگیا ہے۔ عام طور پر فقہاء حنفیہ بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں، یعنی خرید وفروخت انہیں چیزوں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں اور کسی شئی کو مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شئی ایسی ہو جس کو محفوظ کرلینا اور جس پر قبضہ ممکن ہو، اس لئے جو معنوی امور ہیں، مثلاً: علم، فنی مہارت، یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ مال میں داخل نہیں۔ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"المراد بالمال. مايميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول الناس كافة، أو بعضهم"(۱)۔

اسی ذیل میں شامی نے بحوالہ "تلویح" یہ لکھا ہے کہ "منافع" ملک تو ہیں "مال" نہیں، اور ملک اور مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

"لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال مامن شأنه أن يدخر للانتفاع لوقت الحاجة"۔

یعنی مال کا قابل ذخیرہ ہونا تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے ضروری ہے۔ اور "بحر" نے "حاوی قدسی" کا یہ قول نقل کیا ہے:

"المال إسم لغير الأدمى خلق لمصالح الأدمى، وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار"(۲)۔

صاحب "درمختار" نے بیع کی تعریف میں لفظ "مال" کے بجائے "شئی مرغوب فیہ" کا استعمال کیا ہے اور شامی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

۱۔ رد المحتار ۴/۳۔
۲۔ رد المحتار ۴/۴۔

"ما من شانه أن ترغب إليه النفس وهو مال"۔

اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) میتة (مردار) اور دم (خون) مال نہیں ہیں۔ اس طرح دوسرے فقہاء کی تعریف جس میں بیع کو "مبادلة المال بالمال" کہا گیا ہے، اس تفسیر کے بعد صاحب "تنویر الابصار" کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا "مادی شئی" ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ حقوق ومنافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول سیوطی نے "اشباہ ونظائر" میں نقل کیا ہے کہ "ہر وہ شئی جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کردینے پر ضمان لازم آتا ہو" مال ہے۔

"قال الإمام الشافعي لا يقع إسم مال، إلاعلى ماله قيمة يباع بها ويلزم متلفه، وإن قلت، ومالا يطرحه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك"(۱)۔

ابن القاسم الغزی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فاحسن ماقيل في تعريفه: أنه تمليك عين مالية بمعاوضة بإذن شرعي، أو تمليك منفعة مباحة على التأبيد بثمن مالي"(۲)۔

قاضی بیضاوی نے "الغایۃ القصوی" میں لکھا ہے:

"البيع تمليك عين أو منفعة على التأبيد بعوض مالي"(۳)۔

اسی طرح آگے چل کر معقود علیہ، یعنی کون سی شئی مبیع ہوسکتی ہے؟ اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شئی کا شئی مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ منافع بھی محل بیع ہوسکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔ "الانصاف" میں مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین، یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے(۴)۔

۱۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی/ص ۲۵۸۔
۲۔ حاشیۃ الباجوری علی شرح الغزی ۲/ ۳۴۰۔
۳۔ الغایۃ القصوی ۱/ ۴۵۵۔
۴۔ الانصاف ۴/ ۲۶۰۔

اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے(۱)۔

مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اگر چہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں، اور زرقانی نے ''شرح موطا'' میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں: (۱) بیع عین (۲) بیع دین (۳) اور بیع منفعۃ۔

مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع موبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکور الصدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے، یا ہر وہ شئی جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو جائے وہ چیزیں مادی ہوں، یا نہیں، خرید وفروخت کا محل ہوسکتی ہیں؟۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے، یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جاسکتا ہے؟۔

۳۔ اسی ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کردی ہے، یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے؟ بہت سی ایسی چیزیں ہوسکتی ہیں جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تمول تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شئی ضروری بھی ہوگئی ہے اور ذریعہ تمول بھی۔ مثلاً: ریت اور مٹی جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا لیکن آج وہ ذریعہ تمول بھی ہے، اور انسانی حاجت بھی۔ فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا، لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام آتی ہے اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضا، یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے زمین کے مالک کا گراؤنڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری اور تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے، بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبات اور شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے، اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جارہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانیت حاوی ہے جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے

۱۔ کشاف القناع للبہوتی ۳۹۱/۳۔

ہاتھوں فروخت کردی جاتی ہے، یا نچلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے، اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے ''کم خرچ بالانشیں'' کا مصداق، یہ طریقہ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شئی وجود میں آتی ہے، اگر چہ وہ اشیاء مادی نہیں ہوتیں لیکن قابل انتفاع اور خرید وفروخت کا محل بنتی ہیں، مثلاً: ایک شخص برسہا برس کی محنت کے بعد کینسر کی دوا ایجاد کرتا ہے، تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کر کے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جن کی بازار میں قیمت ہے۔ ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد مصنف اور فنکار کو اپنی تخلیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء، مادی نہیں ہیں، اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں، اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

۱۔ مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟۔

۲۔ اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کرلیا جائے تو کیا ہر شئی کو ذخیرہ کرنے اور قبض ودخل کی ہر شئی کے لائق علیحدہ علیحدہ صورتیں ہوں گی یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے، یعنی مادی شئی کسی الماری میں بند کی جاسکتی ہے، سبزیاں (خضراوات) چند گھنٹوں کے بعد پہلے خراب ہونے لگتی تھیں، اب کولڈ اسٹورز میں سال سال بھر محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شئی کی شان کے مناسب ہوسکتی ہیں۔ اس ذیل میں شامی کی اس صراحت کو سامنے رکھا جانا چاہئے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقۃً مال نہیں کہا جاسکتا کہ کسی غلام کو ہلاک کردینا اور قتل کردینا جائز نہیں ہے، تو شامی کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا، یعنی ہر شئی سے انتفاع کی صورت اس شئی کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

''ولأن الانتفاع بالمال يعتبر في كل شئ بما يصلح له''۔

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوگی؟ مثلاً: کوئی ایجاد، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرالئے جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال ہے جو وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کرلیا گیا ہے، یا کوئی اور صورت

حقوق کا مسئلہ:

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی حقیقت کیا ہے؟ اہل لغت نے جتنے معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ "لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰی اَکْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ"(۱) ۔یا "لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ"(۲)۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں "وَفِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ"(۳)۔

مولانا عبدالحکیم لکھنوی نے "نورالانوار" کے حاشیہ "قمرالاقمار" میں حق کی فقہی تعریف "الحکم الثابت شرعاً" نقل کی ہے۔ شیخ مصطفی الزرقا نے "المدخل الفقہی العام" میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کر کے حق کی ایک اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی ہے۔

"الحق هو الاختصاص يقر به الشرع سلطة أو تكليفا"۔

یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار، یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، مثلاً: نابالغہ لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر اختیار تسلیم کرتی ہے، یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر، پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مال بھی ہو سکتا ہے، جیسے دین واجب فی الذمہ کا استحقاق اور غیر مال بھی ہو سکتا ہے، جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق، اس اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے، خارج ہو جاتی ہے، جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کر سکتا ہے یا "ارض موات" پر تصرف، یا "ٹرین کے عام کمپارٹمنٹ" یا مسجد کی صفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے، مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیزوں پر اگر کوئی شخص قبضہ کر لیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہو جاتا ہے، جسے "حق اسبقیت" کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار (سلطۃ) کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی شخص پر بھی ہو سکتا ہے اور کسی شئ معین پر بھی، جیسے حق ولایت میں شخص پر، حق حضانت میں بچہ پر اور حق ملکیت میں کسی شئ معین پر ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہو سکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں، شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔ شخص

۱۔ سورہ یاسین: ۷۔

۲۔ سورہ انفال: ۸۔

۳۔ سورہ ذاریات: ۱۹۔

اعتباری وہ ادارے، کمپنیاں، اوقاف، مساجد اور مدارس وغیرہ کو کہا جائے گا جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات ہوتے ہیں اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں۔

حق کی یہ تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں، جیسے عبادات، یا جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں، جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق، یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق اسی طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔

حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیا، کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جا سکتا ہے، شاید اسی لئے فقہا حنفیہ حقوق کو مال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں۔

حقوق کی قسمیں:

حقوق مالی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مالی بھی، پھر حق مال، یا حق شخصی ہو گا وہ دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنیاد پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا ذمہ دار ہو گا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو، جیسے بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دینے کا ذمہ دار ہے۔

حق عین سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شئ کے درمیان ہوتا ہے، جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش، یا اسے فروخت کرنے کا حق اسی طرح کسی خاص زمین پر گذرنے، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جا سکتا ہے جو موجودہ تمدنی، اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے، موجودہ عہد کا قانون انہیں "حقوق ادبیہ" (Intell Ectual Property) کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد، مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں، یا صنعت و حرفت سے آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر و اشاعت کو ذریعہ آمدنی بنا سکتے ہیں، اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل و اخبارات، تصنیفات، فارمولے اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شئ پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے، اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تمول ہے، اس لئے اس

کو مال کا درجہ ملنا چاہئے، یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کرلی ہے کہ اس کے نام کی ایک قیمت ہوگئی ہے اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ ہونی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جاسکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ ضرر جوار سے وہ شخص محفوظ رہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی مشروعیت اصالۃ ہے، مثلاً: ایک شخص اوقاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ واقف کی صراحتوں کے ذیل میں آتا ہے۔ پس یہ حق دفع ضرر کے لئے نہیں، بلکہ بذات خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شریعت سے تو نہیں ہوتا، لیکن عرف وتعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق ثابت تسلیم کرتی ہے، جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہیں، جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب وغیرہ، ان حقوق کو فقہاء حنفیہ حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے ''حق اسبقیت'' کہنا چاہئے، یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کرلیتا ہے تو اس اولیت کی وجہ سے اس شیٔ پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہوجاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک خصوصی اختیار عطا کرتا ہے، مثلاً: کسی غیر مزروعہ زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی، یا قابل زراعت بنالیا، یا اس کا احاطہ کرکے اسے اپنے قبض و دخل میں لے آیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جاسکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے:

حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ اور دونوں ہی قسم کے حقوق، یا تو اصالۃ ثابت ہوں گے، یا دفع ضرر کے لئے۔

پھر حقوق عرفیہ یا تو اشیاء مادیہ کے منافع سے مستفید ہونے کا حق ہوگا، یا حق اسبقیت، یا حق عقد، مولانا موصوف نے ان سارے حقوق اور ان کی اقسام پر تفصیلی بحث کی ہے۔

اس ذیل میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو حقوق فروخت

کردیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی جائے، یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دست بردار ہوجائے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱۔ بیع کی حقیقت کیا ہے۔

۲۔ مال کی حقیقت کیا ہے۔

۳۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہوسکتا ہے۔

۴۔ حقوق کی بیع جائز ہے، یا نہیں؟ اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے۔

۵۔ حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں، اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟۔

یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف ورواج میں بیچے اور خریدے جارہے ہیں، بے حد ضروری ہے۔

نیز ایک ایسا اصولی ضابطہ مرتب کیا جائے جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہوکر سامنے آجائے کہ کون سی قسم کے حقوق کا معاوضہ بہ صورت بیع یا بہ صورت ''تنازل عن الحق'' (دست برداری) وصول کیا جاسکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید وفروخت اور معاوضہ لینا بہر حال درست نہیں ہوگا۔

قرض دینے والے چند مالیاتی ادارے

غور وفکر کے چند پہلو

جب ہم ہندوستان کے پس منظر میں غیر سودی بینک کاری کے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو اس گفتگو کو ہمیں دو علیحدہ علیحدہ موضوعات پر تقسیم کرنا پڑتا ہے، پہلا مسئلہ ان مالیاتی اداروں کا ہے جن کا مقصد غیر سودی بنیادوں پر ضرورت مندوں کو پیداواری، یا غیر پیداواری ضرورتوں کی خاطر قرض فراہم کرنا ہے، اور بس یہ مالیاتی ادارے لوگوں کی امانتیں جمع کرتے ہیں اور حاجت مندوں کو ان جمع شدہ امانتوں کا ایک حصہ بہ طور قرض فراہم کرتے ہیں جن کی امانتیں جمع کی جاتی ہیں انہیں اپنی جمع کردہ امانتوں پر کوئی منافع نہیں ملتا اور جن کو قرض فراہم کیا جاتا ہے ان سے سود، یا منافع کے نام پر کوئی زائد رقم نہیں لی جاتی، بلکہ قانونی اصطلاح میں ان کی حیثیت (Cooprative Credit Society) کی ہوتی ہے۔

دوسری صورت مکمل بینکنگ کی ہے، جس میں جدید بینکنگ کے اصولوں کے مطابق مالیاتی ادارے کو مختلف فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

پہلی صورت میں سوسائٹیز کو اسلامی اصولوں پر چلانے کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس مالیاتی ادارے کو چلانے کے اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟ اس سلسلے میں جو مختلف سوسائٹیز میں طریقے رائج ہیں ان میں سے وہ طریقہ جو زیادہ تر اداروں نے اختیار کیا ہے وہ فارموں کی فروخت کا ہے، یعنی قرض کی درخواست جن فارموں کی خانہ پری کر کے دی جاتی ہے ان کی قیمت وصول کی جاتی ہے، اور یہ قیمت قرض کے مقدار کے اعتبار سے بڑھتی اور کم ہوتی ہے۔
حقیقت تو یہی ہے کہ ان فارموں کی خریداری قرض پانے کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اور فارموں کی فروختگی سے حاصل ہونے والی آمدنی قرض دینے والے ادارے کی ملک ہوتی ہے اور اس طرح اس شرط کا نفع قرض دینے والے ادارے کی طرف لوٹتا ہے پس یہ قرض دینے کے معاملے میں ایک ایسی شرط ہے جس میں نفع قرض دہندہ کی طرف لوٹتا ہے۔

اس موقع پر اس طرح کی توجیہ کہ یہ محض کاغذ کی بیع ہے جو اپنی سادہ صورت میں جائز ہے، یا یہ کہ ہر دو فریق معاملہ حقیر اور بے قیمت سی شی کو جتنی قیمت پر بھی خریدنے اور بیچنے پر راضی ہو جائیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، اس طرح وہ کاغذ جس کی حقیقی مالیت ۲۰۔۲۵ پیسے ہوگی ہر دو فریق کی باہمی رضامندی کی صورت میں ۲۰۔۲۵ روپئے میں فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ کہا جانا کہ یہ سوسائٹی خود ان فارموں کو براہ راست فروخت نہ کر کے کسی اور شخص کو اس کے لئے

وکیل اور ایجنٹ مقرر کر دے، یا یہ مشورہ دینا کہ علیحدہ علیحدہ کاؤنٹر بنا دیئے جائیں قرض دینے کا کاؤنٹر الگ اور فارم کی فروختگی کا کاؤنٹر الگ ہو، یہ ساری صورتیں ایسے کمزور حیلے ہیں جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال نہیں کیا جاسکتا، حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد مرکب ہے جن میں بہر حال قرض ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جس میں مالی نفع بالواسطہ یا براہ راست قرض دہندہ کو پہونچتا ہے۔ اور ہر وہ قرض جو حصول نفع کا ذریعہ ہو حرام ہے۔ کاؤنٹر کی تبدیلی، قرض دینے والے ہاتھ اور فارم فروخت کرنے والے ہاتھ کا دو ہونا، یا فارم کا دو مختلف رنگوں میں چھپوانا حکم شرعی پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

بعض اداروں نے اپنے اخراجات کی کفالت کے لئے یہ طریقہ رکھا ہے کہ اصحاب خیر سے تبرعات وصول کرتے ہیں، تا کہ ان تبرعات کے ذریعہ اس مالیاتی ادارے کو چلایا جا سکے، اور اس طرح مسلمانوں کو سودی معاملات سے بچایا جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت اچھا ہے، اور اس سے ایک بڑے کار خیر میں تعاون دے کر اصحاب خیر عند اللہ مستحق اجر بھی ہوتے ہیں، لیکن ظاہر ہے یہ صورت وہیں عمل میں آسکتی ہے، جہاں مالیاتی ادارہ اپنے اخراجات کو اس حد تک محدود کر سکے جس حد تک اسے حاصل ہونے والے تبرعات اجازت دیتے ہوں، اس طرح مقامی اور محدود پیمانے پر محدود افراد کو قرض کی سہولت فراہم کی جاسکتی ہے، لیکن وسیع پیمانے پر ایک مستقل نظام کی حیثیت سے اس صورت میں مالیاتی اداروں کو چلانا ممکن نہ ہوگا، یہ تبرعات مستقل اور قابل اعتماد ذریعہ آمدنی قرار نہیں دیئے جاسکتے ہیں، اور نہ ان کی بنیاد پر وسیع اور ہمہ گیر نظام کھڑا کیا جاسکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو سوسائٹی کے ممبر ہوتے ہیں انہیں ہی قرض لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، اور وہ سب مل کر ماہانہ، یا سالانہ مقررہ ممبری فیس اس مالیاتی ادارے کو ادا کرتے ہیں اور اسی ممبری فیس کی آمدنی سے اس مالیاتی ادارے کے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں۔ یہ صورت بہ ظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے، چند لوگوں نے مل کر ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالی ہے۔ جس کے ذریعہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں، لیکن اس صورت میں بھی اس وقت دشواری پیدا ہوتی ہے جب ممبری فیس کی گھٹتی بڑھتی مقدار کے ساتھ مقدار قرض گھٹتی اور بڑھتی ہے، مثلاً: جو بیس روپئے سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۲۰۰ روپئے تک قرض لے سکتا ہے، اور جو ۵۰ روپئے ادا کرتا ہے وہ ۵۰۰ روپئے قرض لے سکتا ہے تو یہ قرض کی مقدار کے تناسب سے ممبری فیس کم، یا زیادہ ہونا، اور ممبری فیس کی مقدار کا فراہم کئے جانے والے قرض کی مقدار کے ساتھ ہم رشتہ ہو جانا بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سودی منافع کے حصول کی یہ بھی ایک صورت ہے۔

بہر حال ان صورتوں کو ناجائز کہا جائے، یا صورتیں بدل کر انہیں جائز قرار دیا جائے، یہ سوال قائم رہتا ہے کہ یہ مالیاتی ادارے جو ضرورت مندوں کے لئے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں ان کے ضروری اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟

اس سے قطع نظر کہ ہندوستان میں موجود اس طرح کے مختلف مالیاتی اداروں کا طریق عمل کیا ہے؟ ہمیں اصولی طور پر چند امور پر غور کرنا چاہئے، مسلمانوں کی موجودہ معاشی حالت، ذرائع معاش کے حصول کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت، قوم کے افراد کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش، اور شدید حاجت کی صورت میں مہاجنی سود سے بچاتے ہوئے ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرنے کی خاطر ایسے مالیاتی اداروں اور سوسائٹیز کا قیام مفید اور ضروری ہے یا نہیں؟

چونکہ یہ سوسائٹیز جمع شدہ سرمائے کو تجارت میں نہیں لگاتیں اور ان کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہے، اس لئے وہ ضروری اخراجات کیسے پورے کریں؟

اخراجات بھی دو قسم کے ہیں، کچھ تو وہ اخراجات ہیں جو سوسائٹی کے لئے ایک اثاثہ پیدا کرتے ہیں، مثلاً: مکانات، فرنیچر اور ٹائپ رائٹر وغیرہ، یہ اخراجات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ایک اثاثہ بنتا ہے جو دیر تک قائم رہتا ہے، دوسرے روزمرہ کے اخراجات ہیں، جیسے عملہ کی تنخواہیں، اسٹیشنری وغیرہ۔

واضح رہے کہ یہ سوسائٹیز کسی ضرورت مند کو اسی وقت قرض دے سکتی ہیں جب ان کے پاس جمع سرمایہ موجود ہو، اور بہت سے اس طرح کے مالی اداروں میں سرمایہ جمع کرنے پر اچھا خاصہ خرچ ہوتا ہے، تنخواہ، یا کمیشن پر مستقل عملہ مامور ہے جو دن رات گھوم کر اصحاب ثروت سے سرمایہ حاصل کرتا ہے، مجھے بعض ایسے مالیاتی اداروں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ ان کے کل اخراجات کا اسی فی صد حصہ اصحاب ثروت سے سرمایہ کے حصول پر خرچ ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ کسی بھی سوسائٹی کو چلانے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے پر اخراجات ان کی وصولیابی اور واپسی کے اخراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری کا خرچ، سوسائٹی کو چلانے کے لئے مکان کی خریداری، یا کرایہ پر مناسب مکان کے حصول اور دیگر مستقل کام آنے والے اثاثے کی خریداری، یا کرایہ پر خرچ اور قرض خواہوں کو دیئے گئے قرض اور ان کی واپسی کے اندراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری وغیرہ کے اخراجات ہیں۔

میں نے دیکھا کہ بعض اداروں میں اس طرح غیر سودی اسکیموں کی تبلیغ واشاعت وغیرہ پر کئے جانے والے اخراجات کو بھی اسی مد میں داخل کیا جاتا ہے، اور ایسا بھی ہے کہ اخراجات میں وہ ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی جو ایسے مواقع پر برتی جانی چاہئے۔

پس یہ طے کرنا بھی ضروری ہے کہ کس قسم کے اخراجات ضروری اخراجات میں شمار کئے جائیں؟۔ سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ایسے مالیاتی ادارے جو اس قسم کی خدمات انجام دے رہے ہیں اور ان کے ضروری اخراجات کی کفالت کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو کیا یہ اخراجات قرض خواہوں سے وصول کئے جاسکتے ہیں؟

واضح رہے کہ کسی بھی مالیاتی ادارے میں تین فریق شریک ہوتے ہیں:

ا۔ وہ لوگ جن کا سرمایہ سوسائٹی میں جمع ہوتا ہے۔

۲۔ وہ لوگ جو اس سرمایہ سے بذریعہ قرض استفادہ کرتے ہیں۔

۳۔ تیسرا فریق خود وہ سوسائٹی ہے جس کی ایک قانونی اور اعتباری شخصیت ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اخراجات کلی، جزئی طور پر تینوں فریقوں میں سے کس کس سے لئے جانے چاہئیں، اصحاب سرمایہ جو کوئی منافع اپنی جمع شدہ دولت کا حاصل نہیں کرتے ہیں، کیا ان اخراجات کے ذمہ دار ہیں؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوسائٹیز کے ذریعہ ان کے سرمایہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے، لیکن عملی بات قابل غور یہ ہے کہ کیا لوگ اس لئے اپنے روپئے سوسائٹی میں امانت جمع کرائیں گے تاکہ ہر سال چند فیصد ان کے جمع شدہ سرمایہ کا گھٹتا رہے؟ معاملہ میں دوسرا فریق خود سوسائٹی ہے، جس کی حیثیت اعتباری شخصیت اور قانونی فرد کی ہے، جس کے کچھ فرائض بھی ہوتے ہیں اور جس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں، اصلاً یہی شخص اعتباری قرض دینے کا معاملہ کرتا ہے، اگر اس پر خرچ کی ذمہ داری عائد کی جائے تو جائز بلکہ مناسب ہونا چاہئے، لیکن دشواری یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے پاس خود نہ کوئی ذریعہ آمدنی ہے، اور نہ کوئی جمع شدہ سرمایہ جو اس کی ملک ہو، ایسی صورت میں سب سے اچھا راستہ یہ ہے کہ سوسائٹی کے لئے کم از کم اتنی آمدنی کے ذرائع پیدا کئے جانے چاہئیں جو اس کے اخراجات کی کفالت کرسکیں، یعنی سوسائٹی میں جمع سرمایہ کا ایک حصہ براہ راست، یا بالواسطہ قابل اعتماد پیداواری ذرائع میں لگایا جائے، مثلاً: اگر قانوناً سوسائٹی خود کوئی کاروبار نہیں کرسکتی تو ایسے ضمنی ادارے (Subsidiary Institutions) قائم کئے جائیں جو تجارت، یا صنعت کے ذریعہ آمدنی پیدا کرسکیں اور وہ آمدنی سوسائٹی کو لوٹے، میری معلومات کے مطابق بعض اداروں میں جہاں بڑا سرمایہ اکٹھا ہوا ہے کچھ خاص افراد کے نام، یا کسی خاص انجمن کے نام قرض کی ایک بڑی رقم الاٹ کی گئی جس سے مکانات، یا بازار تعمیر کئے گئے اور ان سے غیر معمولی یقینی آمدنی حاصل ہورہی ہے، اگر اس طرح کے کام خود سوسائٹی کرے، یا اپنے سب سیڈری (Subsidiary) اداروں کے ذریعہ اسے پیداواری منصوبوں میں سرمایہ لگا کر آمدنی حاصل کرے تو اس کی راہ کی بہت بڑی رکاوٹ دور ہوسکتی ہے، اور کسی تاویل اور نامناسب حیلے سے بچ کر ہم اسے مناسب اور مفید کام کو جاری رکھنے کے لائق ہوسکتے ہیں، اور میرا مقصد یہ ہے کہ پوری فکرمندی کے ساتھ اس کے لئے کوشش کی جانی چاہئے کہ سوسائٹی جائز وسائل سے خود اپنے لئے آمدنی حاصل کرلے، چاہے اس راہ میں کچھ مشکلات ہی کیوں نہ ہوں، ان آسان راستوں سے بچنے کی کوشش کی جائے جس میں ربوا، یا شبہ ربوا میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔

تیسرا اور آخری سوال جو اس سلسلہ میں بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی ذریعہ آمدنی سوسائٹی کے پاس موجود نہیں

ہے تو اس نظام کو قائم کرنے اور چلانے کے راستے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ قرض خواہوں پر عائد کئے جاسکتے ہیں، یا نہیں؟ جو اصلاً مستفیدین (Beneficiaries) کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں عام طور پر جو اصطلاح استعمال کی جارہی ہے وہ سروس چارج (Service Charge) یعنی ''اُجرۃ الخدمۃ'' کی ہے، یہ اصطلاح راقم الحروف کے نزدیک قابل قبول نہیں، اس لئے کہ سوسائٹی کی خدمت قرض فراہم کرنا ہے اور اجرت اس کا معاوضہ ہے اور یہ کچھ بھی ہوسکتا ہے جو فریقین کے مابین طے ہوجائے اس طرح ''اجرۃ الخدمت'' یعنی سروس چارج کی حیثیت سوسائٹی کے لئے ایک ذریعہ آمدنی ہوگی اور اس کا کوئی رشتہ واقعی اخراجات سے نہیں ہوگا، اور صاف لفظوں میں یوں کہنا پڑے گا کہ سروس چارج کے نام پر آنے والی آمدنی ایک ایسی زائد آمدنی ہے جو قرض پر دیئے گئے سرمایہ پر اضافہ کی صورت میں قرض دینے والے ادارے کو ملتی ہے، اور قرض دیتے وقت ہی معاملہ میں سروس چارج کے نام سے اس اضافی رقم کا لینا قرض دہندہ اور قرض خواہ کے درمیان طے پاجاتا ہے، اور اسلامی شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع اور صلہ کی ہے، اسے کسی بھی طرح ذریعہ آمدنی نہیں بنایا جاسکتا۔

البتہ اگر سروس چارج سے مراد وہ واقعی عادلانہ اخراجات ہیں جو اس نظام کو چلانے پر خرچ ہوتے ہیں جسے انتظامی اخراجات (Management Expenses of Outlays) کہا جاسکتا ہے تو اس پر غور کیا جانا چاہئے کہ قرض خواہ جو اس نظام سے فائدہ اٹھارہے ہیں کیوں نہ وہی اس پر آنے والے خرچ کے ذمہ دار قرار دیئے جائیں، ٹھیک جس طرح ایک قرض خواہ جو اپنے دوست سے کوئی قرض حاصل کرتا ہے تو درمیانی قاصد کے آنے جانے کے اخراجات، یا بذریعہ منی آرڈر قرض کی واپسی کے اخراجات اس کو ادا کرنے پڑتے ہیں، اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا، اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی اخراجات ہی قرض خواہوں سے وصول کئے جائیں گے تو یہاں کوئی ایسی اضافی آمدنی حاصل نہ ہوگی جس سے اصحاب سرمایہ سوسائٹیز کے لئے آمدنی ذریعہ تمول بنے، البتہ صرف ایک خطرہ رہ جاتا ہے کہ سوسائٹیز قائم کرنے والے افراد اگر خوف خدا سے خالی دل رکھتے ہوں تو ضروری اخراجات کی مد کو پھیلا کر وہ اپنے تعیش اور تمول کا راستہ نکال لیں گے، لیکن اس طرح کے مالیاتی اداروں کا کوئی ایسا وفاقی بورڈ موجود ہو جو عادلانہ اخراجات کا تعین وقتاً فوقتاً کرتا رہے تو اس شرعی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا سد باب کیا جاسکتا ہے۔

اسی ذیل میں ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان حقیقی اخراجات کا تعین اندازے اور تخمینے سے کیا جاسکتا ہے؟ اگر ہاں تو اس تخمین کی بنیاد کیا ہونی چاہئے، خرص وتخمین کی کچھ نظیریں شرع میں موجود ہیں، غور کرنا یہ ہے کہ جب بہت سارے لوگوں کے معاملات متعلق ہوں اور حقیقی اخراجات کا حساب کرنے میں دشواری ہو تو کیا تخمینی طور پر ان اخراجات کا حساب کیا جاسکتا ہے؟ اور خرص وتخمین کی جو نظیریں شرع میں ملتی ہیں انہیں یہاں روبہ عمل لایا جاسکتا ہے، اگر اصول خرص وتخمین کو روبہ

عمل لایا جائے اور حسابی اکاؤنٹنگ پیریڈ (سال چھ ماہ جو بھی مقرر ہو) گذرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس مدت میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں اس کے مقابلہ میں وہ آمدنی زائد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ زائد آمدنی نہ اصحاب سرمایہ کی ملک ہوگی اور نہ سوسائٹی کو اس پر تصرف کا اختیار ہوگا، راقم الحروف کے نزدیک اس زائد آمدنی کو ان قرض خواہوں کو واپس کیا جانا چاہئے جنہوں نے خرچ کی مد میں یہ رقم دی تھی۔

البتہ یہ بات حضرات علماء وفقہاء کے غور کرنے کی ہے کہ یہ اخراجات قرض خواہوں کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے جو فی الحال حسابی مدت پورا ہونے سے پہلے نامعلوم ہیں، یا قرض کی مقدار پر تقسیم کئے جائیں گے، مثلاً: ایک سال میں دس لاکھ روپے پانچ سو افراد کو قرض دیئے گئے اور کل تخمینی اخراجات ایک لاکھ روپے ہیں تو اگر انہیں مقدار قرض پر تقسیم کیا جائے تو ہر قرض خواہ کو اپنے لئے قرض کی مقدار کا دس فیصد بعد خرچ سوسائٹی کو ادا کرنا پڑے گا، اور فرض کیجئے کہ سال گذرنے پر کل ۹۰ ہزار روپے ہوئے تو یہ قرض خواہ ایک فیصد واپس پانے کے حقدار ہوں گے، اور اگر اس خرچ کو قرض خواہوں کی تعداد یعنی ۵۰۰ پر تقسیم کیا جائے تو فی کس دو سو روپے ادا کرنے پڑیں گے، چاہے اس نے ۵۰۰ قرض لئے ہوں، پہلی صورت میں ۵۰۰ والے کو ۵۰ روپے اور ۵۰۰۰ قرض لینے والے کو ۵۰۰ روپے خرچ کی مد میں ادا کرنے ہوں گے۔

اگرچہ پہلی صورت میں قرض کے تناسب کے ساتھ خرچ بہ ظاہر ربوا کی سی صورت پیدا کرتا ہے، لیکن اس میں ''ذمہ داری بہ قدر استفادہ'' اصولاً تقاضائے عدل کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں کم مقدار میں قرض لینے والوں پر زیادہ خرچ کا بوجھ پڑجاتا ہے اور زیادہ قرض لینے والوں کو کم خرچ ادا کرنا پڑتا ہے جو ظلم سے قریب محسوس ہوتا ہے۔

مدت قرض کی کمی اور زیادتی کا اس سلسلہ میں کیا اثر پڑے گا یہ بھی امر قابل غور ہے، ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے یہ محسوس ہو کہ مدت کی تاخیر کی وجہ سے کچھ زائد رقم قرض خواہوں کو ادا کرنی پڑتی ہے اس سے ''ربوا النسیہ'' کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور عموم ربوا کے زمانہ میں ممکن حد تک ایسی صورتوں سے پرہیز کیا جانا چاہئے جن سے ایسی تہمت پیدا ہوتی ہو جس کی نظیر حضور اکرم ﷺ کا حرمت خمر کے ابتدائی زمانہ میں ''دباء، حنتم'' اور ایسے ظروف کے استعمال سے منع کرنا ہے جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، راقم الحروف کے نزدیک ہر سوسائٹیز کو ایک حسابی مدت متعین کرلینی چاہئے، اور اس حسابی مدت کو ہی معیار مان کر اخراجات کی تشخیص اور بہ مقدار قرض، قرض خواہوں پر اس کی تقسیم کی جانی چاہئے کہ یہی طریقہ عدل سے زیادہ قریب ہے۔

واضح رہے کہ قرض خواہوں سے اخراجات کا وصول کیا جانا انتہائی مجبوری کا درجہ ہے، اس طرح کے جو مالیاتی ادارے خود کفیل ہوچکے ہوں، یا کوئی دوسرا ذریعہ آمدنی رکھتے ہوں، یا پیدا کرسکتے ہوں انہیں بہرحال ان اخراجات کا انتظام

اپنے ذرائع سے کرنا چاہئے اور قرض خواہوں کے ساتھ خیر خواہی کا جو جذبہ ایسے اداروں کے قیام کے پس منظر میں ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ قرض خواہوں پر قرض پر لی ہوئی رقم کے علاوہ کوئی مزید بوجھ نہ ڈالا جائے کہ یہی روح شریعت ہے۔

وإن أريد إلا الإصلاح، وما توفيقي إلا بالله

بینک ڈپوزٹ کی شرعی حیثیت

اور پیداواری قرضوں کا حکم

آج پوری دنیا کا معاشی نظام، سودی نظام ہے، اور بینک اس سودی نظام کا نمائندہ ترین ادارہ ہے جو عالمی معاشی نظام پر حکمرانی کا کردار ادا کر رہا ہے، سود کی حرمت جتنی قوت وصراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہے، اتنی ہی قوت کے ساتھ مختلف تاویلات کے ذریعہ سود کو کسی نہ کسی طرح حلال قرار دینے کی کوششیں بھی جاری ہیں جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں اور حکومت واقتدار ان کے ہاتھ میں نہیں، وہ تو اپنی خواہش کے باوجود اس نظام کی تبدیلی پر قادر نہیں، لیکن بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ وہ مسلم ممالک جو قانون سازی میں خود مختار ہیں اور اپنے معاشی نظام کی تنظیم شرع اسلامی کی اساس پر قائم کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، وہ بھی اس طرح طویل عرصہ سے سود پر مبنی معاشیات کی بیڑیوں میں جکڑے ہوئے ہیں کہ انہیں یہی ''منکر'' معروف محسوس ہوتا ہے اور عام طور پر اس غلامی سے نجات پانے کی کوئی منظم، مربوط اور موثر کوشش ان ممالک میں نشوو نما نہیں پاسکی، بلکہ کچھ لوگ علم ودانش کے نام پر بینکنگ کے اس سودی نظام کو سند جواز دینا چاہتے ہیں۔

بینک کے بنیادی کاموں کو ہم یوں تقسیم کرسکتے ہیں:

۱۔ افراد، یا اداروں کی طرف سے امانتیں (Deposits) قبول کرنا، یہ امانتیں عند الطلب (On Demand) یا مدت متعینہ (Fixed Time) پر قابل واپسی ہوگی۔

۲۔ بینک ان جمع شدہ رقوم کو سودی قرض دینے کے لئے استعمال کرتا ہے۔

۳۔ بینک اپنے قرض خواہوں سے قرض میں دی ہوئی رقم سے زائد کچھ رقم (Intrest) کے نام سے وصول کرتا ہے اور پھر اپنے کھاتہ داروں کو (Depositors) اس حاصل منافع کا کچھ زائد رقم کی صورت میں ادا کرتا ہے۔

بینک میں کھاتہ دار جو رقم رکھتا ہے، اسے عام طور پر ''امانت'' کہا جاتا ہے کیا یہ امانت بمعنی ودیعت ہے؟ یا محض اس لئے کہ کھاتہ دار اپنی رقم بینک میں رکھ کر اس کی حفاظت کی فکر سے مامون ہو جاتا ہے، اور بینک اسے ایک اطمینان واعتماد فراہم کرتا ہے، شاید یہی توجیہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ بہر حال سوال یہ ہے کہ بینک میں جمع کھاتہ دار کی رقم شرعا کیا حیثیت رکھتی ہے۔

۱۔ کیا یہ شرعا ''قرض'' شمار کی جائے گی؟

۲۔ یا اسے بینک کی ودیعت وامانت قرار دیا جائے گا؟

۳۔ اور کیا اسے مال اجارہ قرار دیا جاسکتا ہے؟

کچھ لوگوں نے یہ کوشش کی ہے کہ بینک ے ساتھ کھاتہ دار کے معاملہ کو اجارہ قرار دیا جائے، یعنی یوں کہا جائے کہ جس طرح عقد اجارہ میں مالک اپنی کسی چیز کو کرایہ پر لگاتا ہے کہ جس کو وہ شی کرایہ پر دی گئی ہے، وہ اس کے منافع سے مستفید ہو، اور اس انتفاع کی اجرت مالک کو ادا کرے، گویا روپے کے مالک نے روپے بینک کو دیئے کہ بینک اس روپے سے مصرف لے، منافع کمائے اور سود کی صورت میں کھاتہ دار کو اجرت ادا کرے۔

یہ دراصل سود کی حرام آمدنی کو حلال کرنے کی ایک صورت ہے اور عقد اجارہ کی حقیقت کو نظر انداز کر کے ہی یہ رائے قائم کی گئی ہے۔

کھاتہ دار کی جمع شدہ رقم کو اصطلاح شرع کے مطابق ''ودیعت اور امانت'' قرار دینا، یا ''قرض'' قرار دینا، کون سا موقف درست ہوسکتا ہے؟ ان مذکورہ بالا سوالات کے حل کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان عقود ومعاملات کے عناصر ترکیبی اور ان کی خصوصیات اور ان کے باہمی فرق پر غور کریں۔

اجارہ: منافع کی فروخت کو کہا جاتا ہے، جس میں اصل شی محفوظ رہتی ہے اور کرایہ دار اجرت ادا کر کے اس شی سے منتفع ہونے کا حق مالک سے خرید لیتا ہے، مثلاً: مالک مکان جب کوئی مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو مکان بعینہ محفوظ رہتا ہے، اس میں رہائش کا حق کرایہ دار کو حاصل ہوجاتا ہے۔ اور مالک مکان اس انتفاع کی قیمت، یعنی اجرت کا حق دار ٹھہرتا ہے، اسی لئے شرعاً اجارہ انہیں اشیاء میں صحیح ہوگا جو بوجہ استعمال خرچ نہ ہوجاتی ہوں، مثلاً: گیہوں، چاول، یا دوسری غذائی اشیاء ''کرایہ'' پر نہیں دی جاسکتیں کہ ان کا مصرف اور نفع غذائی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور جب بھی یہ اشیاء اپنے مصرف پر صرف کی جائیں گی اور ان سے نفع اٹھایا جائے گا اصل شی خرچ ہوکر ختم ہوجائے گی، اس لئے ایسی اشیاء میں عقد اجارہ (کرایہ داری) کے پائے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اور عقد اجارہ میں شی اجارہ کرایہ دار کے ہاتھوں میں امانت ہوتی ہے، یعنی اگر اس کی غفلت، یا بے جا تصرف کے بغیر خود بخود وہ شی ضائع ہوجائے تو کرایہ دار اس کا ضامن نہیں ہوگا، مثلاً: کوئی کار کرایہ پر لگائی گئی، کرایہ دار نے کار کسی محفوظ جگہ میں پارک کردی اور کسی وجہ سے کار میں آگ لگ گئی جس میں کرایہ دار کے قصد وعمل، یا اس کی غفلت کو کوئی دخل نہیں تھا تو کار کے ضائع ہوجانے کا حرجانہ کرایہ دار پر عائد نہیں ہوگا۔

پس اجارہ (کرایہ داری) میں اصل شی کو برقرار رہنا بنیادی عنصر ہے، اور شی اجارہ پر کرایہ دار کا قبضہ قبضہ امانت

ہے۔ قبضہ مالکانہ نہیں۔

ودیعت وامانت میں ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کے پاس بطور امانت محفوظ کردیتا ہے امانت دار کے قبضہ کے بعد بھی ملکیت اصل مالک کی برقرار رہتی ہے، ملکیت امانت دار کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور اگر شی امانت، امانت دار کے بے تصرف، یا غفلت کے بغیر ضائع ہوجائے تو امانت دار ضامن نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح امانت دار کو اس شی میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

قرض کی صورت میں:

ملکیت قرض دہندہ (مقرض) سے قرض گیرندہ (مستقرض) کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

قرض گیرندہ کو اصل شی قرض سے مصرف لینے، بلکہ اس کو خرچ کردینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے۔

قرض گیرندہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ لئے ہوئے قرض کے مماثل قرض دہندہ کو ادا کرے۔

ان ہر سہ عقود ومعاملات کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی روشنی میں بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع کی ہوئی رقوم کی نوعیت پر غور کرنے سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع رقم کو اجارہ قرار دینا انتہائی درجہ کا جہل ہے، اس لئے کہ اجارہ میں اصل شی اجارہ کا محفوظ رہنا ضروری ہے، اور یہاں بینک میں جمع کی ہوئی شی نقد اور روپے پیسے جس کی خمیر میں یہ امر داخل ہے کہ جب تک اصل شی خرچ نہ کردی جائے اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا جاسکتا، پس روپے پیسے اس قسم کے مال نہیں جس میں اجارہ درست ہو، علاوہ ازیں کرایہ دار کا قبضہ، قبضہ امانت ہوتا ہے، یعنی اس کے قصد وعمل کے بغیر وہ شی ضائع ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، دراں حالیکہ بینک اپنی بنیادی حقیقت کے اعتبار سے، اسی لئے بینک ہے کہ کھاتہ داروں کے لئے ان کے اصل مال کی ضمانت لیتا ہے اور ان کا جمع کردہ روپیہ جس طرح بھی ضائع ہو بینک اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہٰذا اسے اجارہ قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ اس طرح ''سود'' کی رقم کو اجرت کا نام دے کر حلال قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح کھاتہ داروں کی بینک میں جمع رقم کو ''ودیعت وامانت'' بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اسے امانت قرار دیا جائے تو بینک اس کا مالک نہیں ہوگا اور نہ اسے اس مال میں کسی طرح کے تصرف کا کوئی اختیار حاصل ہوگا۔ اور کھاتہ داروں کو اس کی ضمانت بھی نہیں مل سکے گی کہ ہر حال میں انہیں ان کی جمع کردہ رقم واپس مل جائے۔

پس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ کھاتہ داروں کی رقم کو بینک کے پاس ''قرض'' قرار دیا جائے کہ قرض میں:

۱۔ ملکیت مقروض کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، جیسے کھاتہ دار (Depositor) کی ملکیت ختم ہوکر بینک کی ملکیت جمع کردہ رقم پر قائم ہوجاتی ہے۔

۲۔ مقروض کو قرض میں لئے ہوئے مال میں ہر طرح کے تصرف اور اصل شی قرض کو خرچ کردینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے۔ جیسے بینک کھاتہ دار کی جمع کردہ رقم میں تصرف اور اصل شی کو خرچ دینے کا حقدار ہوجاتا ہے۔

۳۔ مقروض بہر حال مال قرض کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔ چاہے وہ مال قرض اپنے مصرف میں لے آئے یا وہ مال ضائع ہوجائے، چاہے اس ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو یا نہیں، بالکل اسی طرح بینک کھاتہ دار کی جمع کردہ رقم کے برابر رقم کھاتہ دار کو عند الطلب، یا وقت معین پر واپس کرنے کا ذمہ دار ہے اور اگر مال بینک کی غفلت وکوتاہی سے ضائع ہو، یا بغیر اس کی کوتاہی کے بہر صورت بینک اس رقم کا ضامن ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ عام طور پر بینکوں میں جو روپے کھاتہ دار جمع کرتے ہیں ان میں کھاتہ داروں کی حیثیت قرض دہندہ اور بینک کی حیثیت مقروض (قرض گیرندہ) کی ہوتی ہے، اور از روئے شرع اسلام کسی بھی قرض کے باہمی معاملہ میں ''نفع'' دینا یالینا ''ربوا'' (سود) ہے اور حرام ہے، بینک قرض لے کر سود ادا کرتا ہے اور قرض دے کر سود وصول کرتا ہے، اس طرح بینک کا نظام دو طرفہ سودی لین دین کا نظام ہے، جس کی حرمت پر کتاب وسنت کی نصوص صریحہ قطعیہ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ سود کھانے کی حرمت اور قطعیت اسلام کی ان بنیادی اور اساسی تعلیمات میں سے ہے جس پر وقت زمانہ، عرف وعادت اور حاجت وضرورت کا کوئی اثر نہیں پڑسکتا، اگر ایسے اساسی اور بنیادی احکام کو حاجت وضرورت یا عرف و عادت اور زمان ومکان کی تبدیلی کے نام پر تبدیلی کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اساس دین منہدم ہوجائے گی۔

پس سودی کاروبار کا یہ نظام بینک کاری کسی مومن کے ذریعہ قائم ہو، یا کافر کے ہاتھوں، اسے تجارتی کہا جائے یا تعاونی نام سے چاہے جو کچھ بھی دیا جائے یہ اللہ ورسول کے مقابلہ میں اعلان جنگ ہے، اور اللہ تعالی کی طرف سے اعلان جنگ کی دعوت ہے۔

''قرض پر دی گئی رقم سے نفع کمانا ''ربوا'' ہے اور حرام ہے''۔ یہ ایسا اصول ہے جو ہر عہد میں امت کے درمیان مقبول ومعروف رہا ہے، ضعف سند کے ساتھ صحیح، لیکن اسے مرفوعا بھی روایت کیا گیا ہے اور فقہاء وعلماء کے درمیان اس کا متلقی بالقبول (مقبول ومعروف اور مسلم) ہونا ضعف سند کی تلافی کردیتا ہے، علاوہ ازیں متعدد صحابہ سے موقوف روایتیں مروی ہیں فقہاء نے بھی اس موضوع کے مختلف گوشوں پر بحث کی ہے۔ ''درمختار'' میں حصکفی نے بحوالہ خلاصہ لکھا ہے:

''القرض بالشرط حرام، والشرط لغو''.

(قرض میں کوئی شرط لگانا حرام ہے اور شرط لغو ہے)۔

اور ''اشباہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''كل قرض جر نفعا حرام، فكره للمرتهن سكنى المرهونة بإذن الراهن''.

(ہر وہ قرض جس سے نفع حاصل کیا جائے وہ حرام ہے)۔

اسی لئے گروی لئے ہوئے مکان میں رہائش اختیار کرنا مکان والے کی اجازت سے مکروہ ہے۔ (یعنی راہن کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر تو حرام ہوگا ہی اگر وہ اجازت بھی دیدی تب بھی اس سے مکان سے استفادہ مکروہ ہوگا)۔

شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اگر نفع قرض کے معاملہ میں مشروط ہو تو حرام ہے'' اور عبد اللہ بن محمد بن اسلم السمرقندی جو کبار علماء سمرقند میں سے تھے ان کا قول نقل کیا ہے کہ:

مال مرہونہ سے انتفاع کسی صورت میں جائز نہیں، اگرچہ راہن نے اسے اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ یہ سود خواری کی اجازت ہے، چونکہ وہ اپنا پورا قرضہ وصول کرے گا ہی، پھر یہ نفع ایک زائد شی ہے، پس یہ ''ربا'' ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے(۱)۔

المغنی میں ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے:

ہر وہ قرض جس میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ اس میں مقروض کچھ زائد رقم ادا کرے گا، وہ بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ قرض دہندہ اگر قرض دہی کے عمل پر کسی اضافہ یا ہدیہ (Gifts) کی شرط لگا کر قرض دے تو اس اضافہ کا لینا ''ربا'' ہے۔ اور ابی بن کعبؓ، ابن عباسؓ، اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ہر اس قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے(۲)۔

''المہذب'' میں رہن کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر رہن میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضی عقد کے منافی ہو، مثلاً: یوں کہے کہ میں نے یہ شی تم کو رہن دیا، لیکن یہ میرے پاس ہی رہے گی، یا اگرچہ میں دین ادا نہیں کروں تم کو اسے فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یا یہ شرط لگائی کہ مال مرہونہ کا نفع تمہارا (قرض دہندہ) ہوگا، تو یہ شرط باطل ہے(۳)۔

اور شرح میں یہ جزئیہ بھی لکھا ہے:

''کسی شخص نے کسی سے ایک ہزار گنی اس شرط پر قرض لی کہ وہ اسے اپنی گاڑی بطور رہن دے دے گا اور گاڑی کا نفع

۱۔ شامی ۵/۱۶۶ طبع دار الفکر ۱۳۹۹ھ۔
۲۔ المغنی لابن قدامۃ الحنبلی ۳/۳۶۰۔
۳۔ تکملۃ المہذب شرح المجموع ۱۳/۲۱۵ طبع دار الفکر۔

قرض دہندہ کو ملے گا تو قرض باطل ہے، اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو حصول نفع کا ذریعہ بن رہا ہے "قرض جر منفعة" (۱)۔

فقہاء کی ان صراحتوں کے علاوہ حضرات صحابہؓ بھی اس باب میں بے حد حساس نظر آتے ہیں وہ قرض دے کر حقیر سا نفع بھی حاصل کرنے سے گریز کرتے ہیں کہ کہیں "ربوا" میں نہ پڑ جائیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں بروایت سعید بن ابی بردہ عن ابیہ ایک خاص موقعہ پر حضرت عبداللہ بن سلام کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اے عزیز، تم عراق میں رہتے ہو جہاں ربا عام ہے۔ اگر تمہارا کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ تمہیں تنکہ اور جو کے برابر بھی کوئی تحفہ دے تو (یاد رکھنا) کہ یہ تحفہ "ربا" ہے (۲)۔

حضرت عمر فاروقؓ نے سیدنا ابی بن کعبؓ سے دس ہزار قرض لئے۔ پھر جب حضرت ابی کے باغ میں کھجور کی فصل آئی تو انہوں نے مدینہ کی نفیس ترین کھجور حضرت عمرؓ کو ہدیۃً بھیجی، حضرت عمرؓ نے وہ تحفہ واپس کر دیا، حضرت ابی نے فرمایا کہ پھر ابھی میں آپ کا قرض واپس کر دیتا ہوں مجھے وہ قرض نہیں چاہئے جس کی وجہ سے میں اپنے باغ کی کھجوریں آپ کو پیش نہ کر سکوں، تب سیدنا عمرؓ نے وہ تحفہ قبول کر لیا اور فرمایا کہ: "انما الربا علی من اراد ان یربی او ینسی" (۳)۔

(ربا اس شخص پر ہے جو اپنی رقم میں اضافہ چاہے (یا کچھ دے کر) ادائے قرض میں مہلت چاہے)۔

یعنی "فضل" (دی ہوئی رقم سے زائد کی واپسی) یا وقت اور مہلت کے عوض کچھ نفع (نسیئہ) دونوں صورتیں ربا کی ہیں اور حرام ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اگر تم نے کسی کو قرض دیا تو اس کا کوئی حقیر سے حقیر ہدیہ بھی یہاں تک کہ "عاریۃ" اس کی سواری بھی قبول نہ کرو (۴)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ایک مستفتی آیا اور اس نے پوچھا کہ میرے پڑوس میں ایک مچھیرا ہے اسے میں نے قرض دے رکھا ہے، وہ کبھی کبھی مجھے تحفۃً مچھلی دے دیتا ہے۔ فرمایا کہ اس مچھلی کی قیمت کا حساب کرلو اور قرض میں منہا کرلو۔ اگر تمہارے قرض سے زائد ہو تو اس کو واپس کردو (۵)۔

۱۔ ۳/ ۲۱۸۔
۲۔ صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب مناقب عبداللہ بن سلام۔
۳۔ مصنف عبدالرزاق ۸/ ۱۴۲۔
۴۔ مصنف عبدالرزاق ۸/ ۱۴۳۔
۵۔ مصنف عبدالرزاق ۸/ ۱۴۳۔

حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر تم کسی ایسے شخص کے گھر جاؤ جس پر تمہارا قرض ہو اور اس کے یہاں کھانا کھاؤ تو حساب کرکے اس کی قیمت اصل قرض سے منہا کر دو (۱)۔

حضرت ابراہیم نخعی اس میں اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ اگر قرض دینے کے پہلے سے آپس میں ایک دوسرے کے یہاں آنا اور ایک دوسرے کے یہاں کھانا پینا رہا ہو تو کوئی حرج نہیں (۲)۔

صحابہ کرام اور تابعین سے ایسی متعدد روایتیں منقول ہیں جس سے ان کے ورع و تقویٰ اور سودی معاملات میں ہر طرح کے شبہ سے بھی احتیاط کا پتہ چلتا ہے۔

قرض استہلاکی اور استثماری:

ایسا بھی کہا جانے لگا ہے کہ قرض دو قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ قرض ہے جو کوئی شخص اپنی کسی وقتی ضرورت کے لئے لیتا ہے اور قرض میں لی ہوئی رقم کو اپنی ضرورت پر خرچ کر ڈالتا ہے، ایسے قرض پر سود لینا تو بے شک بری بات ہے، لیکن جو لوگ قرض لے کر سرمایہ کاری کرتے ہیں اور کسی تجارت یا صنعت میں (Invest) کرتے ہیں اس کاروبار سے فائدہ اٹھاتے ہیں، ایسے لوگوں کو اگر سودی قرضے دے کر سرمایہ دار کچھ نفع حاصل کر لیتا ہے تو کیا عجب بات ہے؟

اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی جو حکمتیں ہم اپنے ذہن و فکر سے مستنبط کرتے ہیں، حکم الٰہی ان حکمتوں کا پابند نہیں کہ اگر یہ حکمت کہیں نظر نہیں آئے تو حکم مرتفع ہو جائے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اور حکمت بھی ہو، جہاں اب تک ہماری نظر نہیں پہونچی ہو، علت پر بے شک حکم دائر ہوتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ محل منصوص میں حکم کا ثبوت تو نص قطعی سے ہوتا ہے، لیکن جہاں نص وارد نہیں ہے، مگر حکم منصوص کی علت موجود ہو اور کوئی مانع موجود نہیں ہو تو اصل منصوص علیہ سے حکم بذریعہ قیاس اس غیر منصوص محل کی طرف منتقل اور متعدی کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جہاں ربا کی حقیقت موجود ہے وہ محل اور مورد نص ہے، وہ ثبوت حکم "ربا" یعنی حرمت کے لئے کسی علت کی تلاش کا محتاج نہیں، اور حکم کا رشتہ علت کے ساتھ تو ایسا ہے کہ محل غیر منصوص کی طرف علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم منتقل ہوگا، لیکن حکم نص، حکمت کا تابع نہیں ہوتا (اس موضوع پر تفصیلی اور دقیق بحث کتب اصول میں موجود ہے)۔

دوسرا اہم پہلو اس مسئلہ کا یہ ہے کہ "ربا" کی حرمت جس ماحول میں نازل ہوئی اس وقت دیکھنا چاہئے کہ

۱۔ مصنف عبدالرزاق ۸/ ۱۴۳۔
۲۔ مصنف عبدالرزاق ۸/ ۱۴۳۔

(Investment Loan) (قروض استثماریہ) کا رواج تھا یا نہیں؟۔

اس سلسلہ میں بعض محقق علماء نے لکھا ہے کہ مکہ میں جس سودی کاروبار کا رواج تھا وہ خالص پیداواری قرضوں کا تھا، اہل مکہ تجارت پیشہ تھے، وہ صیف وشتاء (موسم گرما وسرما) میں مختلف ممالک کے تجارتی اسفار کرتے تھے جن کے لئے انہیں کثیر سرمایہ کی ضرورت ہوتی تھی، وہ یہ سرمایہ سودی قرضوں کی صورت میں حاصل کرتے تھے اور اصحاب سرمایہ کو سود ادا کیا کرتے تھے۔ مرحوم ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز نے دراسات اسلامیہ (ص ۱۵۰) میں لکھا ہے کہ منجملہ اور صورتوں کے سودی قرضوں کی ایک اور صورت جو زمانہ جاہلیت میں نہ صرف عربوں بلکہ رومیوں اور بعض دیگر ملکوں میں بھی رائج تھی، یہ تھی: ایک شخص کسی کو اپنا سرمایہ ایک معین مدت کے لئے قرض دے دیتا اور شرط یہ ہوتی کہ وہ ہر مہینہ میں متعین مقدار میں اسے نفع دیتا رہے گا اور اس کا اصل سرمایہ محفوظ رہے گا۔

بہر حال فائدہ (سود) سالانہ وصول کیا جائے، یا سالانہ سود کو مہینوں پر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح کے پیداواری قرضوں پر سود لینے کا رواج اہل عرب میں عہد جاہلیت میں عام تھا، جسے قرآن نے حرام قرار دیا لہذا قرآن میں وارد حرمت ربا کا اصل مورد ومحل تو یہی "استثماری" قرضے ہیں، اس لئے ان کی حرمت کا انکار در اصل قرآن کی منصوص حرمت کا بے بنیاد تاویل کے ذریعہ انکار ہے۔

سرکاری سودی قرضے

سوال:

ہندوستان اور جنوبی افریقہ میں رہنے والے مسلمانوں کے حالات میں یہ فرق ضرور ہے کہ ہندوستان کے مسلمان یہاں کے مستقل باشندے ہیں، سیکڑوں سال تک وہ یہاں حکمراں رہے، اب اگرچہ وہ حکمراں نہیں ہیں، مگر قانون اور دستور ہند، نیز حقیقت واقعہ کے لحاظ سے وہ ملک کے حصہ دار ہیں، ان کو وہی شہری حقوق حاصل ہیں جو دوسرے فرقوں کو حاصل ہیں، یہاں ان کے اوقاف ہیں، ان کے مدرسے ہیں، عبادت گاہیں ہیں وغیرہ وغیرہ۔

لیکن اس بارے میں ہندوستان اور جنوبی افریقہ دونوں مشترک ہیں کہ ایسا اقتدار جس کے ذریعہ مسلمان کوئی قانون تنہا اپنی رائے اور صواب دید اور اپنے مذہبی رجحانات کے بموجب بنا سکیں اور اس کو نافذ کر سکیں "نہ افریقہ کے مسلمانوں کو حاصل ہے اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو"۔

مالی اور اقتصادی لحاظ سے وہ ایسے نظام میں جکڑ بند ہیں جس کی بنیاد اگرچہ سود پر نہیں ہے، مگر اس کا پھیلاؤ اور اس کی تمام ترقی سود پر موقوف ہے، ممکن ہے مسلمان سود لینے سے احتیاط کرنے میں کامیاب ہو جائیں، مگر سود ادا کرنے سے وہ محفوظ نہیں رہ سکتے، کیونکہ مختلف ٹیکس جو ادا کرنے پڑتے ہیں وہ اسی لئے مقرر کئے گئے ہیں کہ ان قرضوں کا سود ادا کیا جا سکے، جو ترقیاتی منصوبوں وغیرہ کے سلسلہ میں لئے گئے ہیں۔

جن مسلمانوں پر کوئی ٹیکس لازم نہیں ہوتا ان کو بھی سودی ادائیگی میں شرکت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ وہ گرانی ان کو لامحالہ برداشت کرنی پڑتی ہے، جو ٹیکسوں کے اضافہ کے باعث کردی جاتی ہے۔

فقہی نقطہ نظر سے ایک ضرر کو لامحالہ برداشت کرنا پڑتا ہے۔

انفرادی کاروبار اگرچہ ممانعت نہیں ہے، لیکن حالات ایسے ہیں کہ ترقی کے امکانات انفرادی کاروبار میں ختم ہوتے جا رہے ہیں، ترقیات کے منصوبے جو ہر طرح کے کاروبار کی کہ زراعت پر بھی حاوی ہوتے جا رہے ہیں، ان کا تقاضہ ہے کہ تمام کاروبار اتحادی نوعیت اختیار کریں، امدادی سوسائٹیاں اور کمپنیاں قائم کی جائیں اور ان کے ذریعہ کام کیا جائے جس کا نمونہ افریقہ اور یورپ کے ممالک میں اس وقت پایا جا رہا ہے۔

حکومت اس طریقہ کار کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، چنانچہ ان سوسائٹیوں کو قرض دیا جاتا ہے جس کا سود ان کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

اضافہ آبادی، بود و باش کے سلسلہ میں بھی مشکلات پیدا کر رہی ہے، اپنے ذاتی مکانات تنگ ہوتے جا رہے ہیں،

دوسری جانب نہ صرف یہ کہ کرایہ بڑھ رہا ہے، بلکہ ''پگڑی'' کی وبا نے غیر معمولی مشکلات پیدا کردی ہے، اسی طرح رہائش کا مسئلہ بھی بہت پیچیدہ ہوگیا ہے۔

حکومت اس پیچیدگی کو اس طرح ختم کررہی ہے کہ تعمیر مکان کے سلسلہ میں قرض دیتی ہے، مگر سود اس کا بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔

ان تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

''بینوا توجروا ۔ انشاء اللہ تعالی فان اللہ لا یضیع اجر المحسنین''

۱۔ ترقیاتی منصوبوں کے سلسلے میں اگر مسلمان سوسائٹی قائم کریں یا کسی قائم شدہ سوسائٹی میں شرکت کریں تو کیا ان کے لئے جائز ہوگا کہ برادران وطن کی طرح وہ بھی حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۲۔ اور کیا جائز ہوگا کہ اپنے انفرادی کام، مثلاً: کارخانہ یا باغ یا کاشت کو ترقی دینے کے لئے یا مکان کی تعمیر کے لئے حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۳۔ کیا حکومت کے علاوہ غیر مسلم افراد سے بھی مسلمان سود پر قرض لے سکتے ہیں، یا سود پر قرض دے سکتے ہیں؟

۴۔ کیا ہندوستان میں یہ سودی معاملہ خود مسلمانوں کے آپس میں بھی ہوسکتا ہے کہ مسلمان، مسلمان کو سود پر قرض دے یا قرض لے؟

۵۔ بینک کا پورا نظام سود کی بنیاد پر ہوتا ہے، بینک میں اپنا حساب رکھنا، سودی کاروبار میں شرکت ورنہ تعاون ضرور ہے، لیکن کاروبار میں عام طور پر بینک واسطہ بنتا ہے، مثلاً: مطالبات کی ادائیگی بینک کے چیک کے ذریعہ ہوتی ہے، بہت سے سرکاری اور غیر سرکاری اداروں میں ملازمین کی تنخواہیں چیک کے ذریعہ ادا کی جاتی ہیں، کیا ان ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بینک میں اپنا حساب رکھیں؟

۶۔ چالو (کرنٹ حساب) کے علاوہ ایک شکل ڈپازٹ کی ہوتی ہے کہ خاص مدت تک کے لئے اپنی رقم بینک میں جمع کردیتے ہیں، اس رقم پر سود بھی ملتا ہے، اگر ایک ہزار روپئے جمع ہے تو سال بھر میں پچاس روپیہ سود کے ہوجائیں گے اور رقم بجائے ایک ہزار کے، ایک ہزار پچاس روپئے ہوجائے گی۔

کیا مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ اس طرح رقم ڈپازٹ کراکر اس کا سود لیں، اگر اجازت دی جاتی ہے تو کیا یہ پچاس روپئے جو سود کے لئے ہیں وہ مسلمان کے لئے حلال طیب ہیں، ان کو وہ اپنے خرچ میں لاسکتا ہے؟

الجواب:

سود کی تعریف:

۱۔ سود لینا اور سود دینا نص شرعی سے حرام ہے اور اس کی حرمت پر تمام ہی زمانوں میں علماء امت کا اتفاق رہا ہے، متعدد قرآنی آیات، احادیث اور عبارات فقہیہ اس پر دلیل ہیں۔

۲۔ ''ربا'' کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

''(هو) شرعا (فضل) ولو حكما خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (۱) ۔ (لاحد المتعاقدين) اى بايع أو مشتر (۲) ۔ (قوله اى بايع أو مشتر) اى مثلاً فمثلها القرضان ولراهنان قهستاني، قال: ويدخل فيه ما إذا شرط الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن وأكل الثمر فإن الكل ربوا حرام كما في الجواهر والنتف'' (۳)۔

''ربا شرعاً لین دین کے سلسلے میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے ایسے اضافہ کا نام ہے جو عوض سے خالی ہو چاہے یہ اضافہ حکماً ہو۔ متعاقدین سے مراد مثلاً: بیچنے اور خریدنے والا ہے، چنانچہ اس کے مثل قرض اور رہن کے دونوں فریق بھی ہیں اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ مرتہن مال مرہون سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگادے، جیسے خدمت لینا، سوار ہونا، کاشت کاری، کپڑے پہننا، دودھ پینا اور پھل کھانا یہ بھی کچھ سود اور حرام ہے''۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر باہمی قرض کے معاملے میں بھی کوئی ''زیادتی'' کسی جانب کے لئے بہ طور شرط ہو تو وہ ''ربا'' ہوگا اور حرام۔

''كل قرض جر نفعا حرام) اى اذا كان مشروطا'' (۴)۔

ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جب کہ معاملہ میں اس کی شرط لگادی گئی ہو۔

سود کا تحقق کب ہوگا؟

۳۔ ''ربا'' پائے جانے کے لئے چند شرطیں بھی فقہاء نے لکھی ہیں، ان میں سے:

۱۔ درمختار ۴/۲۴۵۔
۲۔ حوالہ سابق
۳۔ شامی ۴/۲۴۵۔
۴۔ شامی ۴/۲۴۲

۱۔ بدلین کا معصوم(۱) اور ذی قیمت ہونا۔

۲۔ ہر دو بدل کا متعاقدین میں سے کسی ایک کی ملکیت میں ہونا۔

۳۔ ہر دو بدل کا اس مشترک مال میں سے نہیں ہونا جس میں ہر دو فریق عنان یا مفاوضہ کے شریک ہیں۔

مثلاً: حربی (کافر) یا وہ مسلمان جس نے دار الحرب سے ہجرت نہیں کی اس کا مال اس مسلمان کے لئے جو دار الاسلام میں رہتا ہے، اور قید ہو کر دار الحرب چلا گیا ہے، یا وہ مسلمان تاجر جو اجازت (ویزا) لے کر دار الحرب میں تجارت کے لئے گیا ہے اس کے لئے معصوم اور متقوم نہیں، اس لئے اگر معاملہ میں کوئی غرر اور دھوکہ نہ کیا جائے تو اس قیدی اور اس تاجر کے لئے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا حربی (کافر) اور مسلم غیر مہاجر کا مال "ربا" کی صورت میں بھی لینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ صورتاً تو "ربا" (تفاضل) ہے لیکن شرط موجود نہیں ہے، اس لئے ربا متحقق نہیں۔

اسی طرح غلام اور اس کے آقا کے درمیان اور باہم شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان رکھنے والے دو شخصوں کے درمیان مال شرکت کے اندر "ربا" متحقق نہیں ہوتا۔

شامی نے شرنبلالی کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"ومن شرائط الربوا عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالاتلاف فعصمة أحدهما وعدم تقومه لا يمنع، فشراء لا سيرا والتاجر مال الحربي أو المسلم الذى لم يهاجر بجنسه متفاضلا جائز

۱۔ "معصوم" فقہ کی ایک خاص اصطلاح ہے، یعنی وہ مال جو کسی کے ملک میں ہو اور اس پر کسی دوسرے کا قبضہ اور تصرف جائز نہ ہو، اور ایسا کرنا گناہ کا باعث ہو، وہ مال معصوم ہے، اور جس مال پر قبضہ درست ہو اور گناہ نہ ہو، وہ مال معصوم نہیں، مثلاً: اسلامی حکومت حربی مملکت پر حملہ آور ہو تو اس کے لئے اس ملک کا مال معصوم نہ ہوگا بلکہ "مباح" ہوگا، "دار الحرب" اور اس میں بسنے والے غیر مسلم و مسلم شہری کا مال چونکہ اس لحاظ سے معصوم نہیں ہے اس لئے اگر ان سے سود لیا جائے تو شرائط سود میں سے اس شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہ کے یہاں سود نہیں پایا جائے گا۔

نوٹ: اموال ربویہ سے وہ خاص خاص اموال مراد ہیں جن میں کمی بیشی اور نقد ادھار کے ساتھ معاملہ کرنا حرام ہے، اور سود میں داخل ہے، حضور اکرم ﷺ نے اس ضمن میں چھ چیزوں کا صراحتاً ذکر فرمایا ہے: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک، ان کے علاوہ اور کیا چیزیں مراد ہیں؟ ان میں فقہاء کے درمیان سخت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں وہ ایسی چیزیں ہیں جو "جنس" یعنی اپنے مقصد کے اعتبار سے بھی یکساں ہوں اور "قدر" یعنی ذریعہ پیمائش میں بھی یکسانیت رکھتی ہوں یعنی دونوں تولی اور ناپی جاتی ہوں ان میں سود کی دونوں قسمیں حرام ہیں۔ "فضل" کہ ایک طرف سے زیادہ ہو اور دوسری طرف سے کم "نسیہ" کہ ایک کی طرف سے نقد ہو اور دوسرے کی طرف سے ادھار۔ اور اگر دونوں میں سے ایک معاملہ میں یکسانیت ہو اور دوسرے میں اختلاف، تو کمی بیشی میں مضائقہ نہیں، لیکن ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے ادھار جائز نہیں، اور اگر جنس و قدر دونوں ہی مختلف ہوں تو دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔

ومنها: أن لا يكون اليد لأن مملوكين لأحد المتبايعين كالسيد مع عبده ولا مشتركين فيهما بشركة عنان أو مفاوضة كما فى البدائع"(۱)۔

"سود کے پائے جانے کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ عوضین مال معصوم ہوں اور ضائع ہونے پر ان دونوں کا تاوان واجب ہوتا ہو، لہذا صرف ایک طرف کے عوض کا معصوم اور غیر متقوم ہونا اس معاملے کے جواز کے لئے مانع نہ ہوگا، لہذا قیدی یا تاجر کا حربی یا دار الحرب کے ایسے مسلمان کا مال جس نے ہجرت نہ کی ہو، اسی جنس کے مال کے بدلے میں اضافہ کے ساتھ خرید کرنا درست ہے، سود کی شرطوں میں یہ بھی ہے کہ عوضین فریقین میں سے کسی ایک ہی کی ملک نہ ہوں، جیسے آقا کا معاملہ اپنے غلام کے ساتھ (کہ غلام کی طرف سے جو عوض ہے اس کا مالک بھی خود آقا ہی ہے) اور نہ فریقین میں شرکت کا معاملہ ہو، شرکت مفاوضہ یا عنان"۔

۴۔ مسئلہ زیر بحث میں حکومت قرض دیتی ہے، اور شہری قرض کی اصل رقم کچھ فیصد مقررہ اضافہ کے ساتھ واپس کرتا ہے اور یہ اضافہ اس معاملے میں مشروط ہے، جس سے نفع متعاقدین میں سے ایک، یعنی حکومت کو پہونچ رہا ہے، بعینہ اسی طرح کی مثالیں حکومت کے علاوہ افراد کے مابین بھی فرض کی جاسکتی ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کا دوسرے فریق کی طرف سے کوئی معاوضہ نہیں ہے، اور معاملہ میں ایک فریق نے اس کی شرط لگائی ہے اور اموال ربویہ میں ہے، اس لئے یہ صورت زیر بحث "ربا" کی صورت ہے جس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں۔

کیا ہندوستان دار الحرب ہے:

۵۔ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ہندوستان دار الحرب ہے اور یہاں عقود ربویہ درست ہیں، یہ ایک اہم سوال ہے: جس کے اثبات میں جواب دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر طرح کے معاملات "ربا" جائز ہوں گے، سود لینا بھی اور دینا بھی، کافر سے ہو یا مسلم سے سبھی صورتیں جائز ہوں گی، بلکہ سود دینے پر تھوڑی بحث بھی کی جاسکتی ہے، لیکن سود لینا بہر حال حلال ہوگا، درمختار کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور کیا جائے:

"ولا بين حربي و مسلم" مستامن ولو بعقد فاسد أو قمار (ثمه) لأن ماله ثمه مباح فيحل برضاه مطلقا بلا عذر، خلافا للثاني والثالثة، وحكم من أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كحربي فللمسلم الربوا

۱۔ شامی ۴/ ۲۴۴۔

معه خلافا لهما، لأن ماله غير معصوم فلوهاجرالينا، ثم عاد إليهم فلا ربوا اتفاقا جوهرة، قلت: ومنه يعلم حكم من أسلما ثمة، ولم يهاجرا، والحاصل أن الربوا حرام إلا فی هذه الستة مسائل"(۱)۔

"حربی اور امان لے کے آنے والے مسلمان کے درمیان سود نہیں اگر چہ وہ مال عقد فاسد یا قمار کے ذریعہ ہی کیوں نہ حاصل ہو، اس لئے کہ اس کا مال مباح ہے، لہٰذا اس کی رضا سے لینا مطلقاً بغیر کسی غرر اور دھوکہ کے جائز ہوگا، بخلاف امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ کے، اور اس شخص کا حکم جس نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا اور ہجرت نہیں کی حربی ہی کا ہے، مسلمان اس سے سودی معاملہ کر سکتے ہیں، بخلاف صاحبین کے اس لئے کہ اس کا مال معصوم نہیں ہے، پھر اگر وہ ہجرت کر کے ہمارے پاس آ گیا پھر ان کی طرف واپس ہوا تو بالاتفاق سود جائز نہ ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہوگیا جب طرفین وہیں اسلام قبول کرلیں، اور ہجرت کر کے دار الاسلام کو نہ آئیں، حاصل یہ ہے کہ سود حرام ہے سوائے ان چھ مسئلوں کے"۔

"(قوله منه يعلم) ای يعلم مما ذكره (المصنف) مع تعليله أن من أسلما ثمة ولم يهاجرا لا يتحقق الربوا بينهما أيضا"(۲)۔

مصنف نے اس سلسلہ میں جو صورت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں ان کے درمیان سود متحقق ہی نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوگا:

۱۔ مسلم جو ویزا لے کر "دار الحرب" میں آیا ہو۔

(الف) کافر حربی، یا (ب) مسلم حربی غیر مہاجر کے ساتھ معاملہ "ربا" کرے تو جائز ہوگا، یعنی اس صورت میں ربا متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے اموال غیر معصوم ہیں۔

۲۔ جو مسلمان بالاصل حربی ہی ہوں اور انہوں نے ہجرت بھی نہیں کی ہو ان کے آپس میں بھی ربو امتحقق نہیں ہوگا۔

حربیوں سے سود، کتاب وسنت کی روشنی میں:

یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا ہے، امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ مذکورہ بالا رائے سے اختلاف رکھتے ہیں، حضرت

۱۔ در مختار ۴/ ۲۶۱۔
۲۔ شامی ۴/ ۲۶۱۔

امام ابوحنیفہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حربی و مسلم کے درمیان "ربا" کی نفی کی گئی ہے اور جسے مکحول مرسلاً روایت کرتے ہیں اور چونکہ مکحول ثقہ ہیں، اس لئے ان کے مراسیل حجت تسلیم کئے جاتے ہیں، جو لوگ دوسری رائے رکھتے ہیں ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر اس حدیث کو ثابت تسلیم کر بھی لیا جائے جب بھی "لا ربوا"(۱) میں نفی کو بمعنی نہی و ممانعت لیا جا سکتا ہے، جیسا کہ نصوص شرعیہ میں بکثرت وارد ہے، مثلاً:

"فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ای لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا"

پس حدیث مذکور کا محل یہ ہوجائے گا کہ اگر چہ دار الحرب میں ہی کیوں نہ ہو اور حربی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، معاملہ ربوا کا نہ کرو، حدیث اور استدلال پر تفصیلی بحث علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر شرح ہدایہ" میں کی ہے(۲)۔

میں نے جہاں تک مسئلہ پر غور کیا ہے قلب اس استدلال پر مطمئن نہیں ہوتا، صورتحال یہ ہے کہ نصوص قرآن و نصوص حدیث علی الاطلاق حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اموال کے بارے میں بھی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، مسلمانوں کو جن احکام کے التزام کا حکم دیا گیا ہے، وہ بھی کسی حال کے ساتھ خاص نہیں۔

پھر یہ کہ یہ مسئلہ خود قابل غور ہے کہ دار الحرب میں جس کے احکام میں سے کچھ اوپر مذکور ہوئے ہیں، اس کی صحیح اور واضح تعریف کیا ہے، نیز یہ کہ کیا موجودہ حالات میں "دار" کا انہیں دو قسموں میں "حصر" درست ہے، کیا شرعاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں ایک دستوری حکومت تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے اور قانونی و دستوری نقطہ نظر سے بلا تفریق مذہب و زبان و علاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے ذرائع آمدنی سے متمتع ہونے کا مساوی حق ہے، ایسی صورت حال میں کیا از روئے شرع اسلامی یہ کہنا ممکن ہے کہ اس ملک میں بسنے والے مسلم کے لئے کافر کا مال، یا خود یہاں کے بسنے والے ایک مسلم کے لئے دوسرے مسلم کا مال معصوم و متقوم نہیں، یعنی ایک دوسرے کا مال لے لینا اور ضائع کر دینا عند اللہ گناہ کا اور عند الناس ضمان کا موجب نہیں ہوگا، پھر یہ کہ دار الحرب میں اسلام لانے کے بعد ہجرت نہیں کرنا فقدان عصمت کا موجب ہے، کیا یہ بات آج کے دور میں بھی کہی جا سکتی ہے، جب کہ ہجرت کے امکانات نہیں، اور آج کے "دار الاسلام" کا معاملہ یہ ہے کہ وہ "اقامہ"، "تابعیہ" اور شہریت دینے کو تیار نہیں؟ ایسی صورت میں کیا یہ مجبوری ان اموال کو ختم کر دے گی؟ نیز یہ کہ اگر شعائر اسلام پر پابندی نہ ہو تو کیا ایسے ملک سے اسلام لانے کے بعد ہجرت

۱۔ حدیث کے الفاظ یوں ہیں: "لا ربوا بين المسلم والحربي" اب یہ لفظ "لا" نفی کے لئے بھی آتا ہے اور نہی و ممانعت کے لئے بھی، پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ مسلم اور حربی کے درمیان سود ہوتا ہی نہیں ہے، اور دوسری صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ حربی اور مسلمان کے درمیان بھی سود ممنوع ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ پہلا مفہوم مراد لیتے ہیں اور عام فقہاء دوسرا مفہوم۔
۲۔ فتح القدیر ص ۳۰۱۔

قرض ہے، اور اگر ہجرت نہیں کرے تو اس کے اموال معصوم نہیں رہیں گے؟ اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو اصولی رنگ میں غور کر کے جواب دینے کی ضرورت ہے، پس مخصوص جنگی اور ہنگامی حالات کے علاوہ عام حالات میں خصوصیت کے ساتھ ایک ہی ملک کے اندر بسنے والے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اور خود باہم مسلمانوں کے درمیان عصمت کے فقدان کا فتویٰ دینا ایک ایسی ''اباحیت'' کو راہ دینا(۱) ہوگا جس کی نصوص شرعیہ سے گنجائش سمجھ میں نہیں آتی ''شرح سیر کبیر'' میں سرخسی کی ایک عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو مسلمان جو دارالحرب میں امان لے کر سکونت پذیر ہوں وہ اگر باہم کوئی معاملہ وہاں کریں تو اس کی وہی حیثیت ہوگی جو دارالاسلام میں کئے گئے معاملہ کی ہوتی ہے اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ:

"ولأن المسلم ملتزم بحكم الإسلام حيث مايكون"(۲)۔

اس لئے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہو احکام اسلامی کا پابند ہے۔

اسی طرح اس وقت جو آبادی ہندوستان میں ہے سیکڑوں سال پرانی آبادی ہے، جن میں تھوڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد تجارت یا تبلیغ کے سلسلے میں اس ملک میں آئے، بہت ہی محدود تعداد ان لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد مجاہدین کی حیثیت سے اس ملک میں داخل ہوئے اور یہیں آباد ہوگئے، باقی مسلم آبادی وہ ہے جن کے آباء واجداد نے طوعاً اسلام قبول کیا تھا، پھر اس ملک پر سیکڑوں برس کے طویل عرصہ میں مسلمان حکمراں رہے، اس کے بعد انگریزوں کو اقتدار ملا، اور پھر ملک کی تقسیم عمل میں آئی اور اب موجودہ ہندوستان جمہوری اقتدار کے تحت ہے۔

غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو لوگ اسلامی حکومت واقتدار سے پہلے اسلام قبول کر چکے تھے یا دارالاسلام سے اقتدار اسلامی کے قیام سے پہلے یا بعد کو تجارت وتبلیغ کے لئے آئے اور اس ملک میں بس گئے، اسی طرح وہ مجاہدین جو یہاں آکر آباد ہوگئے، اور اسی طرح جو لوگ اسلامی اقتدار کے زمانے میں اسلام قبول کر چکے تھے، یہ ظاہر ہے کہ ان کے اموال معصوم ہو چکے، اب سوال یہ ہے کہ کیا انگریزوں کے اقتدار نے ان کی اس سابق معصومیت کو ختم کر دیا؟ اور اگر بالفرض ختم کر دیا تو کیا موجودہ جمہوری اقتدار جس میں مسلمان بھی شریک ہیں، کیا اس عصمت کو واپس لانے کے لئے کافی نہیں؟

اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ''کتاب الخراج'' میں امیر المؤمنین کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہئے:

۱۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے نہ صرف غیر مسلموں بلکہ مسلمانوں کا مال بھی لینا اور اس پر قبضہ کر لینا درست اور جائز قرار پائے گا، اس لئے کہ ''دارالحرب'' کی املاک مسلمانوں کے حق میں معصوم نہیں ہے۔

۲۔ شرح سیر کبیر ۴/۱۲۸۔

"قال ابو یوسفؒ: وسألت يا امير المؤمنين! عن "قوم من أهل الحرب أسلموا على أنفسهم وأرضيهم" مالحكم في ذلك فإن دماء هم حرام، وما أسلموا من أموالهم فلهم، وكذلك أرضوهم لهم وهي أرض أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله ﷺ وكان أرضهم أرض عشر، و كذلك الطائف والنجران"(۱)۔

''امیر المؤمنین! آپ نے دارالحرب کے ان لوگوں کی بابت سوال کیا ہے جو اپنی جان اور زمین کے ساتھ اسلام لے آئے ہیں، کہ ان کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کا خون حرام ہے اور ان کا جو مال ان کے پاس ہے وہ ان کا ہی ہے، اور ان کی زمین بھی ان ہی کی ملکیت ہے، نیز اس کا شمار عشری زمین میں ہے، جیسا کہ مدینہ کا تھا، کہ اہل مدینہ جب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اسلام لے آئے تو ان کی زمین بھی عشری زمین قرار پائی اور ایسا ہی معاملہ طائف اور نجران والوں کے ساتھ کیا گیا۔

بہر حال مذکور الصدر وجوہ ایسے ہیں جن کی بنا پر ہندوستان میں یا افریقہ میں دارالحرب قرار دے کر عقود ربویہ کو درست کہنا ایسی توجیہ ہے، جس سے قلب مطمئن نہیں ہوتا''۔

ایک مغالطہ:

۲۔ زیر بحث مسئلہ میں یہ کہنا کہ حکومت ایک ایسا مشترکہ ادارہ ہے جس میں ہندوستان کا ہر شہری شریک ہے اور اس کا خزانہ بھی ہر ایک کا مشترک مال ہے، اس لئے اگر حکومت اپنے کسی شہری سے سود لیتی ہے تو دراصل خزانہ میں اضافہ کرتی ہے، اس لئے جس طرح آقا وغلام یا متفاوضین اور دو شریک عنان کے درمیان ربوا متحقق نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ربا متحقق نہیں ہوگا، یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہے کہ ہندوستان کا وہ شہری جو حکومت کو سود ادا کر رہا ہے، وہ اپنی ایسی ذاتی ملکیت سے ادا کر رہا ہے جس پر کسی دوسرے کا حق نہیں، یعنی وہ مال مشترک نہیں اور حکومت جس خزانہ میں اسے داخل کر رہی ہے اور جس خزانہ سے اسے قرض دے رہی ہے اس کی حقیقت مال مشترک کی ہے، لہذا بدلین میں سے ایک مال مشترک میں سے ہے، دونوں مال مشترک میں سے نہیں۔

"لا ربوا بين متفارضين وشريكي عنان إذا تبايعا من مالها اى مال الشركة زيلعي (۲)۔ الظاهر أن المراد إذا كان كل من البدلين من مال الشركة أما لو اشترى أحدهما درهمين من مال الشركة

۱۔ کتاب الخراج ص ۶۷۔

۲۔ درمختار ۴/۲۶۶۰

بدرهم من ماله مثلا فقد حصر للمشتري زيادة وهي حصة شريكه من الدرهم الزائد بلا عوض وهو عين الربا تأمل "(۱)۔

"شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان کے دو فریق کے درمیان اس وقت سود نہیں ہے جب وہ مال شرکت ہی میں خرید و فروخت کا معاملہ کریں، بہ ظاہر اس سے مراد وہ صورت ہے جب عوضین میں سے ہر ایک شرکت ہی کا مال ہو، لیکن اگر ایک فریق اپنے ذاتی مال کے ایک درہم کے بدلے شرکت کے مال کا دو درہم خرید کرے تو خریدار کو اپنے شریک کے حصے سے بلا عوض ایک درہم سے زائد حاصل ہوگیا، اس لئے یہ یقیناً سود ہے"۔

زیر بحث کاروبار سود ہیں:

۷۔ پس مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں ہمارے نزدیک وہ رائے جو دلائل ونصوص شرعیہ سے مؤید بھی ہے اور جس پر قلب وضمیر کو طمانیت بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حکومت سے جو معاملات مروجہ سودی کاروبار کی شکل میں ہو رہے ہیں، انہیں بہر حال اس ربوا کا ایک فرد تسلیم کیا جائے، جسے شریعت اسلامی نے ناجائز و نادرست قرار دیا ہے، اور پھر اس بات پر غور کیا جائے کہ موجودہ حالات میں کیا کچھ ایسی نزاکتیں موجود ہیں جن کو سامنے رکھ کر حکم میں تخفیف اور سہولت قواعد شرع کی روشنی میں ممکن ہو اور کیا سود لینا اور سود دینا باوجود یہ کہ دونوں حرام ہیں، کیا دونوں کی حرمت کے مدارج میں کچھ فرق ہے، اگر ہے تو اس کا اثر احکام پر کس طرح ظاہر ہوگا۔

سود کی شناعت:

۸۔ سود لینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ایک شخص بلا عوض دوسرے کا مال لیتا ہے، پس سود کھانا دراصل مال غیر کا ناحق کھانا ہے (اکل باطل) اس لئے یہ لذاتہ حرام ہے، سود دینا چونکہ اس حرام کا ذریعہ ہے، اس لئے یہ بھی حرام ہے، ورنہ فی ذاتہ اس کی حقیقت بس اتنی تو ہے کہ ایک شخص اپنا ذاتی روپیہ کسی کو بلا عوض دے دیتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کوئی برا کام نہیں۔

لیکن معاملہ ربا میں یہی سیدھی سادی چیز ایک ایسے امر کا ذریعہ بن جاتی ہے جو پوری سوسائٹی میں قساوت، سخت دلی اور معاشی لوٹ کھسوٹ کا باعث بنتا ہے، یعنی وہ ربا جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا، اور اس پر شدید وعیدیں نازل فرمائیں، پس سود لینا اور دینا دونوں ہی حرام ہیں، لیکن حرمت اور قبح اول کی لعینہ اور دوسرے کی لغیرہ ہے۔

۱۔ شامی ۴/۲۶۰۔

دشواری سے آسانی:

۹۔ جو قواعد کلیہ فقہاء نے لکھے ہیں ان میں سے ایک "المشقة تجلب التيسير" بھی ہے، جس کا تعلق رخصت اور تخفیفات سے ہے، اس کے اسباب سات ہیں، ان میں چھٹا سبب عسر اور عموم بلوی بھی ہے، اب یہ عسر اور مشقت کچھ تو عمومی ہیں جن سے بہر حال دوچار ہونا ہی ہے اور کچھ مخصوص ہیں جن سے اتفاقاً واسطہ پڑتا ہے، پھر اس دوسری قسم کی مشقتیں کبھی زیادہ پر خطر ہوتی ہیں، جیسے جان کا خطرہ، اور کبھی ہلکی اور معمولی ہوتی ہیں، جیسے کسی انگلی کا درد اور کبھی متوسط ہوتی ہیں جیسے روزہ رکھنے سے مرض کی زیادتی کا اندیشہ۔

ظاہر ہے کہ پہلی اور تیسری شکلیں مشقت کے ذریعہ تخفیف بنتی ہیں، لیکن مشقت وحرج انہیں مواقع پر معتبر ہے جہاں کوئی حکم منصوص موجود نہ ہو، موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار شرعاً نہیں کیا گیا ہے۔

"كما في الأشباه قاعدة رابعة الفائدة الثالثة"(۱)۔

اس لئے مسئلہ زیر بحث میں اس اصل سے کام لینا درست نہیں۔

ازالہ ضرر:

۱۰۔ قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ "الضرر يزال" بھی ہے جس کی بنیاد حدیث نبوی ﷺ "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" پر ہے اور اس قاعدہ کلیہ سے مختلف ضمنی قواعد متعلق ہیں، ان میں سے پہلا قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" ہے اور ضرورت کی تفصیل کرتے ہوئے حموی نے یہ لکھا ہے کہ یہاں پانچ مدارج ہیں: اول ضرورت، دوم حاجت، سوم منفعت، چہارم زینت، پنجم فضول۔

ضرورت سے مراد کسی شخص کی احتیاج کا اس حد تک بڑھ جانا ہے کہ اگر اس شئ حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے گا، اگر احتیاج اس درجہ کو پہونچ جائے تو شئ حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا۔

اگر احتیاج اس درجہ کی تو نہ ہو، لیکن یہ ضرور ہو کہ اس شئ کے استعمال نہ کرنے سے ضرر اور مشقت میں پڑ جائے گا تو یہ حاجت ہے، اس سے حرام تو مباح نہیں ہوگا، لیکن عبادات میں تخفیف ہو جائے گی، مثلاً روزہ کی حالت میں افطار جائز ہو جائے گا۔

منفعت سے مراد کھانے پینے وغیرہ دوسری ضروریات میں قدر ضرورت سے اونچے معیار کی خواہش ہے، مثلاً: روٹی اور گوشت کھانا ہی ہے، لیکن گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت کھانے کو جی چاہتا ہے۔

۱۔ مطبوعہ نولکشور/۱۰۶۔

زینت سے مراد کھانے پینے اور رہائش میں نہ فقط معیار کی بلندی بلکہ تنوع اور رنگارنگی کی خواہش ہے۔
اور فضول سے مراد لیگزریز اور تعیشات کا زندگی میں اس طرح مطلوب ہو جانا، جہاں حلال وحرام کی تمیز مٹ جائے۔

درجات احکام:

قال الحموي: ههنا خمسة مراتب، ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول، فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم والطعام الدسم . والزينة كالمشتهي بحلوة والسكر والفضول التوسع بأكل الحرام والشبهة"(۱)۔

"احکام کے پانچ درجات ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول، ضرورت کا اس حد کو پہونچ جانا کہ اگر ممنوع شی کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہونچ جائے، یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کی مثال اس بھوکے شخص کی مانند ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ ملے تو ہلاک تو نہ ہو، مگر مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہو جائے اس کی وجہ سے حرام اشیاء مباح تو نہیں ہوتی ہیں، البتہ روزہ کا افطار کر لینا جائز ہو جاتا ہے، منفعت: جیسے کہ گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت اور مرغن کھانے کی خواہش، زینت: جیسے کہ میٹھی اور شیریں غذاؤں کی خواہش اور فضول حد سے گذر جانا بایں طور کہ مشتبہ اور حرام اشیا کھانے لگے"۔

بس جہاں تک تعلق فضول کا ہے ظاہر ہے کہ اسلامی زندگی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ زندگی میں تعیشات کو اس طرح داخل کر دیا جائے جہاں حلال وحرام اور مشتبہ وغیر مشتبہ کا فرق مٹ جائے اور زینت ومنفعت بھی شرع اسلامی کی رو سے ایسی چیزیں نہیں ہیں جن کی خاطر حرام کو حلال قرار دیا جائے، البتہ ضرورت واضطرار کی حالت میں حرام کی اجازت دے دی جائے گی۔

حاجت علی العموم حرام کو مباح تو نہیں کرتی لیکن کبھی کبھی حاجت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کے درجہ میں تسلیم کر لی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسے حاجت مند لوگ جن کے لئے اپنی ضروریات کی تکمیل کا کوئی اور راستہ نہ ہو اور ضروریات بھی ایسی ہیں کہ اگر وہ انہیں پورا نہ کریں تو بڑی دشواری میں پڑ جائیں گے، ان کے لئے فقہاء نے سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے۔

۱۔ حاشیہ الاشباہ والنظائر /۱۰۸ مطبوعہ نولکشور۔

"القاعدة السادسة من الخامسة "الحاجة تتنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة ، وفي القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح"(۱)۔

"چھٹا قاعدہ یہ ہے کہ حاجت "ضرورت" کے قائم مقام ہو جاتی ہے عام ہو یا خاص، اسی بنا پر خلاف قیاس پر بنائے حاجت "اجارہ" کو جائز رکھا گیا ہے، قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ "حاجت مند" کے لئے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے"۔

حاصل بحث:

پس مندرجہ بالا اصول کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے جو لوگ حاجت مند ہیں ان کی حاجتوں کے پورا ہونے کا کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے اور حاجت بھی ان کو ایسی چیزوں کی ہے کہ ان کے پورا نہ ہونے کی صورت میں وہ مشقت اور دشواری میں پڑ جائیں گے تو ایسے افراد یا ایسی جماعتوں کے لئے سودی قرض لے کر اپنی ضرورت کو پورا کرنا شرعاً درست ہوگا، رہا سود لینا تو بہر حال حرام ہوگا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس اصول کی بنیاد پر علی الاطلاق پوری امت کے لئے چاہے حاجت مند ہو، چاہے نہ ہو اور چاہے وہ سودی قرض لے کر اپنے تعیشات میں اضافہ کرنا چاہتا ہو، یا فضول خرچیوں اور نمائشی کاموں میں روپے خرچ کرنا چاہتا ہو سودی قرض لینے کی اجازت نہیں دی جا سکتی، مجبوری اور احتیاج کی بات دوسری ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ مجبوری اور ضرورت کی حالت میں غیر مسلم افراد سے سودی قرض لے سکتے ہیں، جس طرح مسلمان کے لئے حرام کھانا حرام ہے اسی طرح کسی مسلمان کو حرام کھلانا بھی حرام اور شنیع ہے، اس لئے باہم ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کے ساتھ سودی معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

حکومت کے سودی قرضوں اور عام قرضوں کا فرق:

۱۔ البتہ میرے نزدیک عام سودی قرضوں اور حکومت سے لئے ہوئے سودی قرض کی نوعیت میں بہت بڑا فرق ہے، اس سلسلے میں چند امور کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ حکومت کی آمدنی کے ذرائع چند ہیں:

(الف)۔ وہ ٹیکس جو حکومت اپنے شہریوں پر مختلف صورتوں میں عائد کرتی ہے چاہے ریونیو (مالگذاری) ہو، یا

۱۔ الاشباہ، ص ۱۳۷ ج ۶ بحر الرائق، جواز بحوالہ قنیہ باب الکراہیۃ۔

مختلف تجارتی اشیاء پر جو (Import) یا (Export) ہوتی ہیں لگائے گئے ٹیکس یا مختلف ضرورت کے سامان پر ایکسائز وغیرہ کے نام سے لگائی ہوئی ڈیوٹیاں۔

(ب)۔ وہ آمدنی جو حکومت براہ راست تجارت (پبلک سیکٹر) کے ذریعہ حاصل کرتی ہے۔

(ج)۔ وہ مختلف قسم کی امدادی رقوم قرضے (سودی یا غیر سودی) جو دوسرے ممالک مختلف ضروری مصارف ومدات کے لئے حکومت کو دیتے ہیں۔

(د) قدرتی وسائل جو قومی ملکیت تصور کئے جاتے ہیں، مثلاً: جنگلات، معدنیات وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی۔

ہندوستانی حکومت کی حیثیت:

۲۔ ہندوستان میں جمہوری طرز حکومت ہے جو دراصل (Reperesentative System of Government) نیابتی نظام حکومت ہے یعنی:

(الف) اختیارات کا سرچشمہ عوام کو تسلیم کیا گیا ہے۔

(ب) پورے ملک کی بالغ آبادی کو رائے دہندگی کا حق دیا گیا ہے۔

(ج) بالغ رائے دہندگان جو پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں ان کو پانچ سو سے کچھ اوپر حصوں میں تقسیم کر کے انہیں ایک وحدت تسلیم کرلیا گیا ہے، یہ وحدت کثرت آراء سے اپنا ایک نمائندہ منتخب کرتی ہے۔

(د) ان پانچ سو سے اوپر نمائندوں میں وہ مجموعہ جو اکثریت پر مشتمل ہو اسے حکومت چلانے اور اپنے میں سے حکومت کے مدارالمہام (وزیراعظم) کے انتخاب اور پھر اس کے ذریعہ انتظامیہ کی تشکیل کا اہل تسلیم کیا جاتا ہے۔

(ھ) اب یہ حکومت جو دستور ہند کی رہنمائی کی پابند ہوتی ہے، عوامی مفادات کو سامنے رکھ کر وسائل آمدنی پر کنٹرول اور خرچ کی مدات کی تعیین اور ہر دو کی پالیسیاں وضع کرنے اور نافذ کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

(و) یہی صورت حال ریاستی اختیارات کے حدود کے اندر ریاستی اسمبلیوں میں ہوتی ہے۔

۳۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اصولاً جمہوری حکومتوں کی آمدنی سے اس ملک کے عوام ہی منتفع ہوتے ہیں اور جو ذمہ داریاں جمہوری حکومت پر (قرض کی ادائیگی سود وغیرہ) عائد ہوتی ہیں، بالواسطہ ان کی ادائیگی بھی عوام پر ہی آتی ہے۔

۴۔ حکومت کا خزانہ ''عوام کا خزانہ'' کہا جاتا ہے، اس لئے پبلک اکاؤنٹ میں ہی ساری رقم جمع ہوتی ہے۔

۵۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس خزانہ کا مالک کون ہے؟ میرے خیال میں سرکاری خزانہ کی مالک وہ اکائی ہے جو ہندوستان کے شہریوں پر مشتمل ہے یعنی بہ حیثیت مجموعی قوم (Nation) اس کی مالک ہے، لیکن انفرادی حیثیت میں کوئی فرد اس کا مالک ہوا ایسا نہیں ہے۔

لہذا افراد کا ایک مجموعہ محض اپنی اجتماعی حیثیت میں اس خزانہ کا مالک ہے جس نے اپنے طے کردہ دستور کی رو سے انتظامیہ کو اس کے تصرف کا مجاز بنایا ہے، لیکن کوئی فرد انفرادی حیثیت سے اس کا مالک نہیں، یہی وجہ ہے کہ ''انفرادی ملکیت'' کے حقوق ''اجتماعی ملکیت'' کے ساتھ اس ملک میں تسلیم شدہ ہیں (اگرچہ ادھر انفرادی ملکیت کے حقوق کو محدود کرنے کے اختیارات پارلیامنٹ کی دو تہائی اکثریت کے ذریعہ حکومت نے حاصل کرلی ہے، اور یہ رجحان بڑھتا جارہا ہے) اس طرح اجتماعی کاروبار (Public Sector) کے ساتھ انفرادی کاروبار کی اجازت موجود ہے، اور بعض اوقات اس کی ہمت افزائی بھی کی جاتی ہے۔

۶۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہندوستان کا کوئی بھی شہری اپنی انفرادی حیثیت میں پبلک اکاؤنٹ (سرکاری خزانہ) کا مالک نہیں ہے، لیکن یہ بھی درست ہے کہ ہر فرد اپنی انفرادی حیثیت میں عوامی خزانہ سے انتفاع کا حق رکھتا ہے اور دستور ہند کی رو سے ہر شہری کو مقررہ ضوابط کے تحت حق انتفاع سرکاری خزانہ سے حاصل ہے۔

۷۔ یہ صورت کہ ہم کسی چیز کے مالک تو نہ ہوں، لیکن اس سے ہمارا حق متعلق ہو، اس کی ایک نظیر قانون اسلامی میں یہ موجود ہے کہ کوئی مورث اگر مرض الموت میں مبتلا ہو تو اس کے دو تہائی مال میں حق وارثوں کا متعلق ہوجاتا ہے، اگرچہ وہ مالک نہیں ہوتے اور تصرف کی اجازت نہیں ہوتی۔

اسی طرح مساجد، سڑکیں، نہریں وغیرہ فلاح عامہ کی چیزیں شرعی نقطہ نظر سے کسی کی ملک تو نہیں ہوتیں، لیکن حق انتفاع عوام کا اس سے متعلق ہوجاتا ہے، اس کی ایک نظیر شاید ''وقف علی الاولاد'' بھی ہو کہ اولاد میں سے کوئی خاص فرد اپنی انفرادی حیثیت میں مالکانہ تصرفات کا حق (بیع) نہیں رکھتا، لیکن انتفاع کا ہر فرد کو حسب تصریحات واقف حاصل ہوتا ہے۔

۸۔ پس میرے نزدیک سرکاری خزانہ ایک ایسی دولت ہے جس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے، اس لئے ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی اور صنعت وحرفت کی ہمت افزائی، نیز بیکاروں کو باکار بنانے کے لئے جس قدر رقم بھی حکومت اپنے بجٹ میں رکھتی ہے ان میں ایک مسلمان شہری کا بھی اسی طرح حق ہے جس طرح دوسروں کا، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۹۔ اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے آنا چاہتا ہے تو حکومت جس نے اپنے مالیاتی نظام کی بنیاد سود پر رکھی ہے (اور فی الحال اکثریت کے فقدان کی وجہ سے ہم اس کی تبدیلی پر قادر بھی نہیں (اگرچہ اس فاسد نظام کی تبدیلی کی خواہش اور اس کے لئے ممکن حد تک عملی جدوجہد ہر مسلمان کا بہر حال فرض ہے کہ "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه" (الحدیث: متفق علیہ)۔

اس کا یہ فیصلہ مسلمانوں کے لئے آڑے آتا ہے، پس ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

"مسلمانوں کے لئے اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے بدرجہ مجبوری سود دینا اور سود دے کر اپنے حق کا حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں"؟۔

۱۰۔ میرے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے مسلمانوں کو رخصت حاصل ہے کہ وہ بدرجہ مجبوری سود دے کر اپنا حق حاصل کریں۔

اور شرع میں اس کی نظیر موجود ہے، اس لئے کہ شرع کا عام اصول تو یہ ہے کہ "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" اس اصول کے تحت علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہے، لیکن ایسی صورت میں جب کہ جائز حق کا حصول رشوت دیے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں رشوت دینا جائز ہے۔

صاحب الاشباہ علامہ ابن نجیم چودہویں قاعدہ "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" کے ذیل میں "الرشوة لخوف على ماله أو نفسه" کا استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إلا في مسائل الرشوة لخوف على ماله أو نفسه (قوله الرشوة لخوف على ماله) هذا في جانب الدافع، أما في جانب المدفوع له فحرام ولم ينبه عليه، وينبغي أن يستثنى الأخذ بالربا للمحتاج فإنه لا يحرم كما صرح به المصنف في البحر، ويحرم على الدافع الإعطاء بالربا"(۱)۔

"مگر مال یا جان کے خوف سے رشوت دینے کے مسائل ہیں، لیکن یہ جواز دینے والے کے حق میں ہے، اس شخص کے حق میں جس کو دیا گیا ہے حرام ہے، اور اس پر تنبیہ ہو سکتا ہے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس سے یہ صورت بھی مستثنیٰ ہو کہ کوئی محتاج شخص سود پر قرض حاصل کرے کہ یہ بھی حرام نہیں ہے، جیسا کہ اس کی البحر الرائق میں تصریح کر دی گئی ہے، لیکن قرض دینے والے کے لئے سود کی شرط پر قرض دینا حرام ہوگا"۔

۱۔ حموی ص ۹ ۱۷۔

سابق مباحث کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) سود لینا ہر حال میں حرام ہے۔

(ب) سود دینا بھی حرام ہے، الا یہ کہ کوئی محتاج ایسی معذوری کو پہونچ جائے کہ سود پر قرض نہ لینے پر وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا تو اسے رخصت حاصل ہوگی۔

(ج) یا پھر کوئی شخص ایسی صورت میں مبتلا ہو جائے کہ وہ اپنے جائز حق سے محروم ہو جائے، اگر سود ادا نہ کرے، تو ایسی صورت میں سود ادا کر کے اپنا حق حاصل کرنا درست ہوگا۔

پس مندرجہ بالا مباحث کی روشنی میں سوال کا جواب درج ذیل ہے:

۱۔ جائز ہوگا۔

۲۔ جائز ہوگا۔

۳۔ سود کی شرط پر قرض دینا کسی حال میں جائز نہیں ہوگا، البتہ اس شخص کے لئے جس کی حاجت اس درجہ کی ہے کہ اگر وہ پوری نہیں کی جائے تو وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا اور سود پر قرض لئے بغیر اس کے لئے چارۂ کار بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں غیر مسلم افراد سے بھی بقدر ضرورت سود پر قرض لینے کی اجازت ہوگی، واضح رہے کہ احتیاج کی شدت کا معیار ہر شخص کی قوت برداشت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور فیصلہ کن عنصر "رائے مبتلیٰ بہ" ہوگی۔

۴۔ درست نہیں ہوگا۔

۵۔ جائز ہوگا۔

۶۔ اگر ایسا حساب رکھنے کی کوئی خاص ضرورت ہو تو رکھا جا سکتا ہے، لیکن سود کی رقم بغیر نیت ثواب واجب التصدیق ہوگی۔

✿✿✿✿✿